شرح الاشارات لمحقق زمانه برهان
الملة والدين نصير الدين الطوسي

سقى الله تعالى ثراه بوابل
رحمته بالنبي وآله وعترته
امين والحمد لله
رب العالمين

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وقفي عبده

٨٥٠

٤١

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
701

RAĞIP P.
Ka. N.
839

عدد
٨٤٢

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي وفقنا لافتتاح المقال بتحميده وهدانا الي تصدير
الكلام بتمجيده والهمنا الاقرار بكلمة توحيده وبعثنا على طلب
الحق وتمهيده وصلوته على المصطفين من عبيده خصوصا
على محمد واله المخصوصين بتاييده وبعد فكما ان اكمل المعارف
واجلها شانا واصدق العلوم واوثقها تبيانا هو المعارف الحقيقية
والعلوم اليقينية كذلك اشرف ما ينسب الي الحقيقة واليقين من
جملتها واولاها بان تتوقف الهمة طول العمر على قنيتها هو معرفة
اعيان الموجودات المترتبة المبتدية من موجدها ومبديها
والعلم باسباب الكاينات المتسلسلة المنتهية الي غايتها ومنتهاها
وذلك هو الفن الموسوم بالحكمة النظرية التي تستسعد باقسامها
النفوس البشرية وكما ان المتقدمين من الفايزين بها تفضلوا
على من بعدهم بالتاسيس والتمهيد كذلك المتاخرون الخايضون
فيها فضلوا على من قبلهم بالتلخيص والتجريد وكما ان الشيخ الرئيس ابا
علي الحسين بن عبد الله بن سينا شكر الله سعيه كان من المتاخرين
مويدا بالنظر الثاقب والحدس الصايب موفقا في تهذيب الكلام
وتقريب المرام معتنيا بتمهيد القواعد وتقييد الاوابد مجتهدا في
تقرير الفوايد وتجريدها عن الزوايد كذلك كتاب الاشارات والتنبيهات
من تصانيفه وكتبه كما وسمه هو به مشتمل على اشارات الي مطالب
هي الامهات مشحون بتنبيهات على مباحث هي المهمات مملو بجواهر
كلها كالفصوص محتو على كلمات يجري اكثرها مجري النصوص متضمن
لبيانات معجزة في عبارات موجزة وتلويحات رايقة لكلمات شايقة
قد استوقف الهمم العالية على الاكتناه بمعانيه واستقصي الامال

اي التصورات المطابقه

اي التصورات الكاملة بحسب الحدود لا الناقصة المستفادة من الرسوم

حل التركيب كذلك اشرف من جملة ما ينسب الي الحقيقة واليقين واولاها الي اخره

محصله كما ان اكمل التصورات والتصديقات التصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية كذلك اشرف التصورات الحقيقية والتصديقات اليقينية تصور اعيان الموجودات والتصديق باسباب الكاينات

التصديقات الجازمه الثابته المطابقه

الواقفه

الواقفه دون الاطلاع على مخاويه وقد شرحه فيمن شرحه الفاضل
العلامة فخر الدين ملك المناظرين محمد بن عمر بن الحسين الخطيب الرازي
جزاه الله خيرا فجهد في تفسير ما خفي منه باوضح تفسير واجتهد في
تعبير ما التبس فيه باحسن تعبير وسلك في تتبع ما قصد نحوه طريقة
الاقتفا وبلغ في التفتيش عما اودع فيه اقصي مدارج الاستقصا
الا انه بالغ في الرد على صاحبه اثنا المقال وجاوز في نقض
قواعده حد الاعتدال فهو بتلك المساعي لم يزده الا قدحا ولذلك
سمي بعض الظرفا شرحه جرحا ومن شرط الشارحين ان يبذلوا
النصرة لما قد التزموا شرحه بقدر الاستطاعة وان يذبوا عما قد
تكفلوا ايضاحه بما يذب به صاحب تلك الصناعة ليكونوا شارحين
غير ناقضين ومفسرين غير معترضين اللهم الا اذا عثروا على شي لا يمكن
حمله على وجه صحيح فحينيذ ينبغي ان ينبهوا عليه بتعريض او تصريح
متمسكين بذيل العدل والانصاف مجتنبين عن البغي والاعتساف
فان الي الله الرجعي وهو احق بان يخشي ولقد سالني بعض اجلة
الخلان من الاحبة الخلصان وهو المجلس الرفيع ربيب الدولة
وشهاب الملة قدوة الحكما والاطبا سيد الاكابر والفضلا بلغه
الله ما يتمناه واحسن منقلبه ومثواه ان اقرر ما تقرر عندي مع
قلة البضاعة واورد ما قبض عليه يدي مع قصور الباع في الصناعة
من معاني الكتاب ومقاصده وما يقتضي ايضاحه مما هو مبني
على مبانيه وقواعده مما تعلمته من المعلمين المعاصرين والاقدمين
او استفدته من الشرح المذكور وغيره من الكتب المشهورة او استنبطته
بنظري القاصر وفكري الفاتر واشير الي اجوبة بعض ما اعترض به
الفاضل الشارح مما ليس في مسايل الكتاب بقادح واتلقي ما يتوجه
منه عليها بالاعتراف مراعيا في ذلك شريطة الانصاف واغمض عما
لا يجدي بطايل ولا يرجع الي حاصل غير ملتزم في جميع ذلك حكاية
الفاظه كما اوردها بل مقتصرا على ذكر المقاصد التي قصدها مخافة
الاطناب المودي الي الاسهاب وفي نيتي ان شا الله ان اوشحه
بحل مشكلات الاشارات بعد ان اتممه وارجو ان يغفر لي ربي
خطياتي ويعذرني من يعثر على هفواتي فاني للخطايا لمقترف
وبالقصور والعجز لمعترف ومن الله التوفيق واليه انتهاء الطريق
صدر الكتاب قوله الشيخ رحمه الله احمد الله على حسن

توفيقه واساله هداية طريقه والهام الحق بتحقيقه افاد الفاضل الشارح ان هذه المعاني يمكن حملها علي كل واحدة من مراتب النفس الانسانية بحسب قوتها النظرية والعملية بين حدي النقصان والكمال اما النظرية فلان جودة الترقي من العقل الهيولاني الذي من شانه الاستعداد المحض باستعمال الحواس الي العقل بالملكة الذي من شانه ادراك المعقولات الاولي اعني البديهيات لا يكون الا بحسن توفيقه وجودة الانتقال من العقل بالملكة الي العقل بالفعل الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة لا يتاتي الا بهداية تعالي الي سوا الطريق دون مضلاتها وحصول العقل المستفاد اعني العقود اليقينية التي هي غاية السلوك لا يمكن الا بالهامه الحق بتحقيقه فان جميع ما يتقدمها من المقدمات وغيرها لا يفعل في النفس الا اعداد اما القبول ذلك الفيض من مفيضه واما العملية فلان تهذيب الظاهر باستعمال الشرايع الحقة والنواميس الالهية انما تكون بحسن توفيقه وتزكية الباطن من الملكات الردية يكون بهدايته وتحلية السر بالصور القدسية يكون بالهامه واقول الطالب السالك يري في بدو سلوكه ان مطالبه انما تحصل بسعيه وكده وبتوفيق الله اياه في ذلك وهو جعل الاسباب متوافقة في التسبب ثم انه اذا امعن في السلوك علم انه لا يقدر علي السلوك الا بهدايته تعالي الي الطريق السوي واذا قارب المنتهي ظهر له انه ليس فيما يحاول من الكمالات الا قابلا لما يفيض عليه من الفاعل الاول جل ذكره فظهر انه يري في كل حالة من الاحوال الثلاثة ان لله تعالي في ذلك تاثيرا ولنفسه تاثيرا الا ان ما ينسبه الي نفسه من التاثير في الحالة الاولي اكثر مما ينسبه الي الله وفي الحالة الثانية قريب منه وفي الحالة الثالثة اقل منه وانما تختلف اراءه بحسب استكماله قليلا قليلا فالشيخ عبر بالتوفيق والهداية والالهام عن غاية ما يتمناه الطالب من الله تعالي في الاحوال الثلاثة مما يراه سببا لانجاح مرامه ثم نبه المتعلم بما افتتح به كتابه علي انه ينبغي له اذا دخل في زمرة الطالبين ان يحمد الله تعالي علي ما تيسر له من التوفيق للخوض في الطلب والسلوك ويساله ما يرجوه من الهداية والالهام ليتم له بهما الوصول الي المنتهي فايزا بمطالبه قوله وان يصلي علي المصطفين من عباده لرسالته وخصوصا علي محمد واله ايها الحريص علي تحقق

الحق

ضوابه علي ما يشهد به كلام الشيخ المستفاد الذي من شانه ادراك المعقولات الثانية اعني المكتسبة مشاهدة متمثلة في الذهن لا يتاتي الا بهدايته والا فتقدر علي استحضار المعقول المكتسب المفروغ منه كالمشاهد متي شاء من غير افتقار لا يمكن الا بالهامه هـ

من بعض النسخ بحذف الواو من وخصوصا والاثبات اولي لاقتضايه سبق الصلاة عليهم عليه السلام هـ

الحق اني مهد اليك في هذه الاشارات والتنبيهات اصولا وجملا من الحكمة ان اخذت الفطانة بيدك سهل عليك تفريعها وتفصيلها الفروع لاصلها كالجزييات لكليها مثاله زيد وعمرو للانسان والتفصيل للجملة كالاجزا لكلها مثاله زحل والمشتري للمتحيرة والفروع غير موجودة في الاصل بالفعل بخلاف التفصيل الموجود في الجملة بالفعل وان لم يكن مذكورا معها بالفعل واخراج الفروع الي الفعل محتاج الي تصرف زايد في الاصل وهو المسمي بالتفريع فلذلك قال سهل عليك تفريعها ولم يقل ظهر او بان لك فروعها قوله ومبتدي من علم المنطق ومنتقل عنه الي علم الطبيعة وما قبله الابتدا بالمنطق واجب لكونه الة في تعلم ساير العلوم واما الطبيعة فهي المبدا الاول لحركة ما هي فيه اعني الجسم الطبيعي ولكونه بالذات والعلم المنسوب اليها هو العلم المسمي بالطبيعيات لا العلم بالطبيعة نفسها فانه احد مسايل العلم المنسوب الي ما قبلها ومبادي الطبيعة من المجردات انما تكون قبلها في نفس الامر قبلية بالذات والعلية وبالشرف وتكون بعدها بالنسبة الينا بعدية بالوضع فانا ندرك المحسوسات بحواسنا اولا ثم المعقولات بعقولنا ثانيا ولذلك قدم المعلم الاول الطبيعيات علي العلم بمباديها والعلم بمبادي الطبيعة وبما يجري مجراها من الامور العامة قد يسمي علم ما قبل الطبيعة لاول الاعتبارين وعلم ما بعدها لثانيهما وهو الفلسفة الاولي وله تقدم باعتبار اخر علي علم الطبيعة وغيره من العلوم وذلك لكونه مشتملا علي بيان اكثر مباديها الموضوعة فيها والعلم بالمبادي اقدم من العلم بما له المبادي وانما اعني الشيخ بقوله وما قبله هذا التقدم لا الذي سبق لان الضمير فيه عايد الي العلم لا الي الطبيعة والفلسفة الاولي لا يسمي علم ما قبل علم الطبيعة بل تسمي علم ما قبل الطبيعة ولو كان الشيخ يعني الاعتبار الاول لقال وما قبلها ومما ذكره الفاضل الشارح من كون الالهي متاخرا عن الطبيعي في التعليم بحسب الاغلب الا ان الشيخ لما اثبت الاول وصفاته بما لا ينبني علي الطبيعيات فصار الالهي متقدما في كتابه هذا بالوجهين ولاجل ذلك سماه بما قبل الطبيعة كلام غير محصل لما مر ولان الشيخ انما اثبت الاول وصفاته في هذا الكتاب بما اثبتها هو وغيره من الحكما الالهيين في ساير الكتب وانما خالف ها هنا في ترتيب المسايل وخلط احد العلمين

هو ما لا يوجد الا متاخر دونه

في بعض النسخ وما بعده ويكون معناه الي العلم الذي بعد علم الطبيعة اي بالوضع هـ

تقدم الفلسفة الاولي علي الطبيعيات يحتمل وجوها ثلاثة الاول تقدم معلوم الالهي علي معلوم الطبيعي كما ذكره الامام من ان مباحث الالهي متقدم علي مباحث الطبيعي اما بالذات لكون المفارقات عللا لها واما بالشرف لكون المفارقات اشرف من المقارنات ثم تقدم العلم علي العلم كما ذهب اليه الشارح المحقق من ان العلم بالمبادي اقدم من العلم بما له المبادي ثم تقدم معلوم الالهي علي العلم الطبيعي وهذا هو الذي عناه بقوله والفلسفة الاولي هـ لا تسمي علم ما قبل علم الطبيعة واذا تحقق هذا فنقول ليس مراد الشيخ منا تقدم الالهي علي الطبيعي المستفاد من قوله وما قبله تقدم المعلوم علي المعلوم والا لوجب عليه ان يقول وما قبلها وذلك ظاهر بل مراده تقدم العلم علي العلم ولذلك ذكر الضمير في قوله وما قبله وتقدير الكلام ومنتقل عنه الي علم الطبيعة والي علم قبل علم الطبيعة فما في قوله وما قبله باق علي معناه حتي يكون اعم من العلم والمعلوم حتي يكون للاحتمال الثالث وجه اردفه بقوله والفلسفة الاولي لا تسمي علم ما قبل علم الطبيعة ليعلم ان معلوم الالهي غير متقدم علي العلم الطبيعي بل المتقدم عليه انما هو العلم الالهي كما قررنا فلو قال بدل قوله بل يسمي علم ما قبل الطبيعة بل يسمي علما قبل علم الطبيعة لكان اصوب وما ذكر ايضا صواب لكون المعلوم متقدما علي المعلوم فيكون الالهي علم شي ذلك الشي متقدم

بالامر حسب ما يقتضيه السياقة التي اختارها النهج الاول في
غرض المنطق فقوله في غرض المنطق وهو في بعض النسخ اي
فصل في غرض المنطق لان النهج فيه قوله المراد من المنطق ان
يكون عند الانسان، جمع فيه فايدتين الاولى بيان ماهية المنطق
والثانية بيان لميته اعني الغرض منه ولما استلزمت الثانية الاولى
من غير انعكاس خصها بالقصد لاشتمالها على البيانين فالمنطق
الة قانونية والغرض منه كونها عند الانسان قوله الة قانونية
تعصم مراعاتها عن ان يضل في فكره، هذا رسم للمنطق وقد
تختلف رسوم الشي باختلاف الاعتبارات فمنها ما يكون بحسب ذاته
فقط ومنها ما يكون بحسب ذاته مقيسا الى غيره كفاعله او فاعله
او غايته او شي اخر مثلا يرسم الكوز بانه وعاء صفري او خزفي
كذا او كذا او هو رسم بحسب ذاته او بانه الة يشرب بها الماء وهو رسم
بالقياس الى غايته وكذا في ساير الاعتبارات والمنطق علم في
نفسه والة بالقياس الى غيره من العلوم ولذلك عبر الشيخ عنه في
موضع اخر بالعلم الالي فله بحسب كل واحد من الاعتبارين رسم
لكن اختص تعلقا ببيان الغرض هو الذي باعتبار قياسه الى غيره
فرسمه هنا بذلك الاعتبار والتنازع فيه هل هو علم ام لا ليس مما
يقع بين المحصلين لانه بالاتفاق صناعة متعلقة بالنظر في ه
المعقولات الثانية على وجه يقتضي تحصيل شي مطلوب مما هو
حاصل عند الناظر او يعين على ذلك والمعقولات الثانية هي
العوارض التي تلحق المعقولات الاولى التي هي حقايق الموجودات
واحكامها المعقولة فهو علم بعلوم خاصة ولا محالة تكون علما ما
وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات الاولى التي تتعلق باعيان
الموجودات اذ هو ايضا علم اخص مما بين للاول والقول بانه
الة للعلوم فلا يكون علما من جهلة ليس بشي لانه ليس بالة لجميعها
حتى الاوليات بل لبعضها وكثير من العلوم يكون الة لغيرها كالنحو للغة
والهندسة للهيئة والاشكال الذي يورد في هذا الموضع وهو
ان يقال لو كان كل علم محتاجا الى المنطق لكان المنطق محتاجا
الى نفسه او الى منطق اخر يخل به وذلك لتخصيص بعض العلوم
بالاحتياج الى المنطق لا بجميعها والمنطق يشتمل اكثره على اصطلاحات
ينبه عليها واوليات تتذكر وتعد لغيرها ونظريات ليس من شانها

ان

لفظة في غرض المنطق انما هو في بعض
المنطق النسخ ولو قال هكذا فقوله في
غرض المنطق معناه فصل في غرض المنطق
وهذا القول في بعض النسخ لكان اوضح
ه

هذا ينافي قول الشيخ حيث جعل الغرض
من المنطق كونه عند الانسان ه

قوله وان لم يكن داخلا تحت العلم بالمعقولات
الاولى التي تتعلق باعيان الموجودات
ليس بزايد على ما ظن بعضهم لان الزاعم
لان المنطق ليس علما انما يزعم ذلك لان
العلم عنده هو العلم بحقايق الاشيا فقط
والمنطق عنده انما هو الذريعة والوسيلة
اليه وما يتوسل به الى شي يكون غير ذلك
الشي ضرورة فالمصنف يقول لا يلزم من
عدم كون المنطق علما بحقايق الاشيا
ان لا يكون في نفسه علما اذ هو علم بامور
مخصوصة هي المعقولات الثانية فيكون
علما خاصا فيكون ما ذكره اشارة الى بطلان
ما يبتني عليه زعم الزاعم فلا يكون زيادة
لا فايدة فيه ه

ان يغلط فيها كالهندسيات يبرهن عليها وجميعها غير محتاج الى المنطق
فانا احتيج في شي منه على سبيل الندرة الى قوانين منطقية فلا
يكون ذلك الاحتياج الا الى الصنف الاول ولا يدور الاحتياج البته
واما قوله الة قانونية فالالة هي ما يوثر الفاعل في منفعله القريب
منه بتوسطه والقانون معرب رومي الاصل وهو كل صورة كلية
يتعرف منها احكام جزيياتها المطابقة لها والالة القانونية عرض عام
للمنطق وضع موضع الجنس وباقي الرسم خاصة له وكلاهما عارض
للمنطق بالقياس الى غيره واما قال تعصم مراعاتها لان المنطقي
قد يضل اذا لم يراع المنطق واما قوله عن ان يضل في فكره فالضلالة
ها هنا هو فقدان ما يوصل الى المطلوب وذلك يكون اما باخذ
سبب كلا سبب له او بفقد السبب او باخذ غير السبب مكانه فيما
له سبب قوله واعني بالفكر ها هنا، اي في رسم هذا العلم وذلك
لان الفكر قد يطلق على حركة النفس بالقوة التي التها مقدم البطن
الاوسط من الدماغ المسمى بالدودة اي حركة كانت اذا كانت تلك
الحركة في المعقولات واما اذا كانت في المحسوسات فقد تسمى
تخيلا وقد يطلق على معنى ثان اخص من الاول وهو حركة من
جملة الحركات المذكورة يتوجه النفس بها من المطالب مترددة في
المعاني الحاضرة عندها طالبة مبادي تلك المطالب المودية اليها
الى ان تجدها ثم ترجع منها نحو المطالب وقد يطلق على معنى ه
ثالث هو جزء من الثاني وهو الحركة الاولى وحدها من غير ان
يحصل الرجوع الى المطالب جزءا منه وان كان الغرض منها هو الرجوع
الى المطالب والاول هو الفكر الذي يعد في خواص نوع الانسان
والثاني هو الفكر الذي يحتاج فيه وفي جزيه جميعا الى علم المنطق
والثالث هو الفكر الذي يستعمل بازايه الحدس على ما سياتي
ذكره في النمط الثالث فخصص الشيخ لفظة الفكر ههنا بالمعنى الثاني
من المعاني المذكورة قوله ما يكون عند اجماع الانسان، يعني
به الحركة الاولى المبتداء بها من المطالب الى المبادي والثانية
المنتقل بها من المبادي الى المطالب جميعا والاجماع هو الازماع
وهو تصميم العزم قوله ان ينتقل عن امور حاضرة في ذهنه،
يعني به الحركة الثانية التي هي الرجوع من المبادي الى المطالب
وهذه الحركة وحدها من غير ان تسبقها الاولى قلما يتفق لانها تكون

احتراز عن الوسايط لانها تصير فواعل
للالات واعتبر القيد المضاعفة ه

اي فاتحة كتاب المنطق لانه يعني به
في كتاب القياس الحركة من المطالب الى
المبادي ه

اي استعلام المجهولات

المراد من لفظة ما في قوله ما يكون
عند اجماع الانسان مجموع الحركتين لا اشعار
لفظة الاجماع بالحركة الاولى اذ القصد
انما يكون نحو مطلوب وذكر الحركة الثانية
صريحا بقوله ان ينتقل ولما كان لفظة ما
مبهما احتاج الى مبين وكان من الواجب
بيانه بالحركتين ليطابق البيان المبين
الا انه بينه بالحركة الثانية التي هي
اشهر فهذا ما عندي في هذا الموضع
ه

الفكر هو عبارة عن قوة النفس
المستعدة للانتقال بالحدود
والارادة هنا قال في الفصل
الاول من المقالة الاولى من
برهان الشفا ه

وانما فسر لفظة ما في قوله
ما يكون بمجموع الحركتين لان
[illegible]
[illegible]
ذكره في ... ه

هذا بيان الاشكال والجواب عنه
لفظة ما في قوله ما يكون او
[illegible] ه

حركة نحو غاية غير متصورة وقد نص علي ذلك المعلم الاول في باب
اكتساب المقدمات من كتاب القياس والحاصل انه عرف الحركتين
جميعا بالثانية منها التي هي اشهر والفاضل الشارح قد تحير في
تفسير معني الفكر اولا وفي تقييده بقوله هاهنا ثانيا وفي الفرق
بين ما يكون عند الانتقال المذكور وبين نفس الانتقال ثالثا وحكم
مرة علي امر غير الانتقال ومرة علي الانتقال ثم جعل الحركة الاولي
ارادية وسماها فكرا يحتاج فيه الي المنطق والثانية طبيعية
وسماها حدسا لا يحتاج معه اليه وكل ذلك خبط يظهر بادني تامل
مع ضبط ما قررناه وانما قال عن امور حاضرة ولم يقل عن علوم
او ادراكات لان الظنون ونحوها قد تكون مبادي ايضا وانما قال
عن امور ولم يقل عن امر واحد لان المبادي التي ينتقل عنها الي
المطالب انتقالا صناعيا انما يكون فوق واحدة وهي اجزا الاقوال
الشارحة ومقدمات الحجج علي ما سيتبين قوله متصورة او
مصدق بها فالمتصور هو الحاضر مجردا عن الحكم والمصدق به هو
الحاضر مقارنا له ويقتسمان جميع ما يحضر الذهن قوله تصديقا
علميا او ظنيا او وضعا وتسليما الشك المحض الذي لا رجحان معه
لاحد طرفي النقيض علي الاخر يستلزم عدم الحكم فلا يقارن ما يوجد
الحكم فيه اعني التصديق بل يقارن ما يقابله وذلك هو الجهل البسيط
والحكم بالطرف الراجح اما ان يقارنه الحكم بامتناع المرجوح او لا يقارنه
بل يقارن تجويزه والاول هو الجازم والثاني هو المظنون الصرف
والجازم اما ان يعتبر مطابقته للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت فاما
ان يكون مطابقا او لا يكون والاول اما ان يمكن للحاكم ان يحكم بخلافه
او لا يمكن فان لم يمكن فهو اليقين ويستجمع ثلاثة اشياء الجزم
والمطابقة والثبات وان امكن فهو الجازم المطابق غير الثابت
والجازم غير المطابق هو الجهل المركب وقد يطلق الظن بازا اليقين
عليها وعلي المظنون الصرف لخلوها اما عن الثبات وحده او عنه
وعن المطابقة او عنهما وعن الجزم وحينئذ ينقسم ما يعتبر فيه
مطابقة الخارج الي يقين وظن واما ما لا يعتبر فيه وان كان
لا يخلو عن احد الطرفين فاما ان يقارن تسليما او انكارا والاول
ينقسم الي مسلم عام اما مطلق تسلمه الجمهور او محدود تسلمه طايفة
والي خاص يسلمه شخص اما معلم او متعلم او منازع والثاني يسمى

وضعا

من كون الظن اعم من الادراك والادراك اخص من الامور الحاضرة نظر اللهم الا اذا خص الادراك بالتصورات ه

هذا الكلام لا يدل علي المراد لان المنتقل اليه لما كان امورا وجب كون المنتقل عنه كذلك سوا فرض كل مطلوب مستفادا من امر او امور بل الدال عليه قوله لا يخلو من ترتيب ه

هو اعم من الشك لان جهل الصبيان بسيط وليس بشك ه

هو اعتقاد المقلد المصيب

انما لم يذكر غير الثابت في الجهل المركب لحصول التميز بغير المطابق ويدخل فيه اعتقاد المقلد المخطي ه

وضعا فمنه ما يصادر به العلوم ويبني عليه المسايل ومنه ما
يضعه القايس الخلفي وان كان مناقضا لما يعتقده ليثبت به
مطلوبه ومنه ما يلتزمه المجيب الجدلي ويذب عنه ومنه ما
يقول به القايل باللسان دون ان يعتقده كقول من يقول لا وجود
للحركة مثلا فان جميع ذلك يسمي اوضاعا وان كانت الاعتبارات
مختلفة وقد يكون حكم واحد تسليما باعتبار ووضعيا باعتبار
اخر مثل ما يلتزمه المجيب بالقياس الي السايل واليه وقد يتعري
التسليم عن الوضع في مثل ما لا ينازع فيه من المسلمات والوضع عن
التسليم في مثل ما يوضع في بعض الاقيسة الخلفية وربما يطلق
الوضع باعتبار اعم من ذلك فيقال لكل راي يقول به قايل او يفرضه
فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره وما ذهب اليه
الفاضل الشارح في تفسيرهما وهو ان الوضع ما يسلمه الجمهور والتسليم
ما يسلمه شخص واحد ليس بمتعارف عند ارباب الصناعة فاقسام
التصديقات بالاعتبار المذكور هي علمي وظني ووضعي وتسليمي
لا غير ومبدا البرهان علمي ومبادي الجدل والخطابة والسفسطة
هي الاقسام الباقية واما الشعر فلا تدخل مباديه تحت التصديق
الا بالمجاز ولذلك لم يتعرض الشيخ لها وانما اتي الشيخ بحرف العناد في
قوله علميا او ظنيا او وضعا لتباين العلم والظن بالذات ومباينتهما
للوضع والتسليم بالاعتبار ولم يات بحرف العناد في قوله وضعا وتسليما
لتشاركهما في بعض المواد وقول الفاضل الشارح انه قدم الظن
علي الوضع والتسليم لتقدم الخطابة علي الجدل في النفع قادح في
قسمة الظن بالاقسام الثلاثة الشاملة لما عدا اليقين من مبادي
الصناعات الثلاث الا ان يحمله علي الظن الصرف وانما قسم الشيخ
التصديق باقسامه ولم يقسم التصور لان انقسام التصديق اليها
انقسام طبيعي لكن بالقياس الي شي ولذلك يقتضي تباين الاقيسة
المولفة منها بحسب الصناعات المذكورة واما التصور فانه
لا ينقسم الي اقسام كذلك بل ينقسم مثلا الي الذاتي والعرضي او
الجنس والفصل وغيرها انقساما عرضيا وبالقياس الي شي فان الذاتي
لشي قد يكون عرضيا لغيره بخلاف المادة الخطابية التي لا تصير برهانية
البتة وتعليل الفاضل الشارح ذلك بان التصور لا يقبل القوة و
الضعف والتصديق فاسد لان التصور لو لم يقبلهما لكان المتصور

لعدم هو هو نحو زيد اسد ولما استفيد منه تصديق وهو كونه شجاعا سمي به مجازا ه

يقبلهما صح

وانما نشا غلطه هذا من رايه ح

بالحد الحقيقي كالمتصور بالرسوم او الامثلة وانما نشا من غلطه هذا
رايه الذي ذهب اليه في التصورات انها لا يمكن ان تكتسب قوله
الي امور غير حاضرة فيه • يعني ان المطلوب لا يكون معلوما وقت
الطلب فان الحاصل لا يستحصل فان قيل انكم فسرتم الفكر بالحركة من
المطالب الي المبادي والعود اليها فكيف تتحرك عما لا يحضر عند المتحرك
ولم يعرف انها هي المطالب ان لم تكن معلومة اصلا اجيب بان
المطلوب يكون حاضرا من جهة غير حاضر من جهة والجهتان متغايرتان
فمن الجهة التي لم تحضر يطلب ومن الجهة التي حضر يتحرك عنه اولا
ويعرف انه المطلوب اخرا والسبب في ذلك اختلاف مراتب الادراك ك
بالضعف والقوة والنقصان والكمال فالمطلوب تصوره معلوم
بادراك ناقص مطلوب استكماله والمطلوب تصديقه معلوم
الحدود مطلوب الحكم عليها قوله وهذا الانتقال لا يخلو من
ترتيب فيما يتصرف فيه وهياه • يريد بالانتقال الحركة من المبادي
الي المطالب وقد ذكرنا ان المبادي لكل مطلوب انما يكون فوق
واحدة ولا يحصل من الاشياء الكثيرة شي واحد الا بعد صيرورتها
علة واحدة لذلك الشي لان المعلول الواحد له علة واحدة
والتاليف هو جعل الاشيا الكثيرة شيا يمكن ان يطلق عليه الواحد
بوجه ما فالمبادي سادية الي المطالب بالتاليف والتاليف المراد
به في هذا الموضع لا يخلو من ان يكون لبعض اجزايه عند البعض
وضع له وذلك هو الترتيب ومن ان يعرض لجميع الاجزا صورة او
حالة بسببها يقال لها واحد وهي الهية وهي متاخرة بالذات كالكمية والكيفية مثلا م
عن الترتيب كما هو متاخر عن التاليف فاذن لا يخلو هذا الانتقال
من ترتيب وهياة للمبادي التي ينتقل منها الي المطالب وكذلك
قد يكون للمبادي بالنسبة الي المطالب ايضا ترتيب وهياة علي
القياس المذكور قوله وذلك الترتيب والهياة قد يقع علي وجه
صواب وقد يقع لا علي وجه صواب • صواب الترتيب في القول
الشارح مثلا ان يوضع الجنس اولا ثم يقيد بالفصل وصواب هياته
ان يحصل للاجزا صورة وحدانية تطابق بها صورة المطلوب وصواب
الترتيب في مقدمات القياس ان يكون الحدود في الحمل والوضع
علي ما ينبغي وصواب الهية ان يكون الربط بينها في الكيف والكم
والجهة علي ما ينبغي وصواب الترتيب في القياس ان يكون اوضاع

هذا في اجزا القول الشارح والحجة والثاني في اجزايها ه

المقدمات

المقدمات فيه علي ما ينبغي وصواب الهية ان يكون من ضرب
منتج والفساد في البابين ان يكون بخلاف ذلك وقد اسند الاصابة
وعدمها الي الصور وحدها دون المواد لان المواد الاول لجميع المطالب هي لان المواد ه
التصورات والتصورات الساذجة لا تنسب الي الصواب والخطا
ما لم تقارن حكما واستعمال المواد التي لا تناسب المطلوب لا ينفك
عن سوء ترتيب او هيئة البتة اما بقياس الاجزاء بعضها الي
البعض واما بقياسها الي المطلوب فاما المواد القريبة للاقيسة
التي هي المقدمات فقد يقع الفساد فيها انفسها دون الترتيب
والهية اللاحقين بها وذلك كما فيها من الترتيب والهية بالنسبة
الي الافراد الاولي قوله وكثيرا ما يكون الوجه الذي ليس بصواب
شبيها بالصواب او موهما انه شبيه به اما باعتبار الصور وحدها
فالصواب هو القياس والشبيه هو الاستقرا لانه انتقال من
جزيات الي كليها كما ان القياس انتقال من كلي الي جزياته والموهم
انه شبيه به هو التمثيل فان ايراد الجزي الواحد في التمثيل
لاثبات الحكم المشترك يوهم مشاركة ساير الجزيات له في ذلك حتي
يظن انه استقرا واما باعتبار المواد وحدها اعني القريبة فان
المواد الاول لا توصف بالصواب وغير الصواب كما مر فالصواب
منها هو القضايا الواجب قبولها والشبيه به من وجه المسلمات
والمقبولات والمظنونات ومن وجه اخر المشبهات بالاوليات
والموهم انه شبيه به المشبهات بالمسلمات واما باعتبارهما معا
فالصواب هو البرهان والشبيه به الجدل والخطابة من وجه
والسفسطة من وجه والموهم انه شبيه به المشاغبة فانها
تشبه الجدل كما ان السفسطة تشبه البرهان والفاضل الشارح
عد الجدل والخطابة في الصواب وجعل الشبيه به المغالطة
والموهم انه شبيه به المشاغبة ويلزم علي ذلك ان يكون الجدل
من جملة الشبيه لان المشاغبة توهم انها جدل قوله
فالمنطق علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات من امور حاصلة
في ذهن الانسان الي امور مستحصلة • هذا الي اخره رسم
للمنطق بحسب ذاته لا بالقياس الي غيره فالعلم جنسه والباقي
من قبيل الخواص وانما اخر هذا الرسم الي هذا الموضع لان
هذه الخاصة اعني الاشتمال علي بيان الانتقالات الجيدة

اي بالنسبة الي المطلوب ه

اي بقياس بعضها الي بعض او بقياسها الي المطلوب ه

راجع الي الشبيه لا الي الصواب كما فهم الامام ه

وهو الجزم ويتميز بعدم المطابقة ه

هو ترجيح احد طرفيها علي الاخر ويتميز عن الواجب بامكان الزوال ه

اذا كانا في صورة الاستقرا م

اي المشاغبة تسمي السفسطة ه

لانه ظاهره ان مقدماته مشهورة من مبادي الجدل وهي غير مشهورة في الحقيقة ه

اذا كانتا في صورة المشاغبة ه

والردية لم تكن بينة فلما بانت عرفت بها وقوله يتعلم فيه وفي بعض
النسخ يتعلم منه ضروب الانتقالات والاول يقتضي حمل الضروب على
الضروب الكلية التي هي كالقوانين وبيانها المسايل المنطقيه والثاني
يقتضي حملها على جزئياتها المتعلقة بالمواد على ما هي مستعملة في
ساير العلوم وانما قال علم يتعلم فيه ضروب الانتقالات ولم يقل علم
ضروب الانتقالات لان المقصود من المنطق بالقصد الاول ليس
هو ان يعلم ضروب الانتقالات بل المقصود هو الاصابة في الفكر كما
تقدم والعلم بالضروب انما صار مقصودا بقصد ثان لان الاصابة
مفتقرة الى ذلك والفاضل الشارح افاد انه انما قال للمنطق علم
يتعلم منه ضروب الانتقالات وللطب علم يتعرف منه احوال بدن
الانسان لان الجزئيات التي يستعمل المنطق فيها كليات في انفسها
هي العلوم والجزئيات التي يستعمل الطب فيها ابدان جزئية لنوع
الانسان وقد يخص العلم بالكليات والمعرفة بالجزئيات قوله واحوال
تلك الامور العلم بماهيات تلك الامور معقولات اولى وباحوالها
معقولات ثانية وهي كونها ذاتية وعرضية ومحمولة وموضوعة
ومتناسبة وغير متناسبة وما يجري مجراها فالعلم بذلك مقصود
بقصد ثالث لان ضروب الانتقالات تعرف بذلك قوله وعدد اصناف ف وهي مقصودة بقصد ثان ام
ما ترتيب الانتقال فيه وهياته جاريان على الاستقامة واصناف
ما ليس كذلك فالاول هو الضروب المنتجة من القياسات البرهانية
والحدود التامة والثاني ما عداها مما يشتمل على فساد صوري
او مادي من الاقيسة والتعريفات المستعملة في ساير الصناعات
ومما لا يستعمل اصلا لظهور فساده والعجب ان الفاضل الشارح
عد الجدل والخطابة في المستقيمة والاستقرا والتمثيل في غيرها
والعمدة في الخطابة التمثيل وفي الجدل الاستقرا على ما نبين
فيما اشارة وكل تحقيق يتعلق بترتيب لا شياء حتى يتادى
منها الى غيرها بل بكل تاليف فذلك التحقيق يحوج الى تعريف
المفردات التي يقع فيها الترتيب والتاليف كل تحقيق اي كل
تحصيل واثبات علمي والتاليف اقدم من الترتيب بالذات كما مر
والترتيب اخص من التاليف لانه يوجد تاليف من اشياء وضع
ما عقلا او حسا من غير ترتيب فان ذلك لا يمكن بلى ربما لا يعتبر
فيه الترتيب بل بان الترتيب المعين يستلزم التاليف المعين والتاليف

المعين

المعين لا يستلزم الترتيب المعين بل يستلزم ترتيبا ما مما يمكن وقوعه
في تلك الاجزا مثلا التاليف من ابج يمكن ان يقع على هذا الترتيب
ويمكن ان يقع على ترتيب باج او غيره مما يمكن والمراد ان كل
تحقيق متعلق بترتيب بل بكل تاليف فانه يحوج الى تعريف المفردات
التي هي مواد الترتيب والتاليف لان اختصاص الترتيب المعين
بالتادية الى المطلوب دون ما عداه مما يمكن وقوعه فيها انما يكون
من قبل تلك المواد واحوالها وليس المراد من قوله بكل تاليف ما
يفهم منه ان كل واحد مما هو تحقيق موصوف بالتعلق بكل واحد
من التاليفات المنتجة وغير المنتجة بل المراد منه ان كل تحقيق هو
متعلق بترتيب بل باي تاليف اتفق فانه كذا وكذا وانما قال كذلك
ليعلم ان علة الاحتياج الى تعريف المفردات ليست هي الترتيب بل اعم
منه وهو التاليف قوله لا من كل وجه بل من الوجه الذي
لاجله يصح ان يقعا فيه اي لا من حيث هي معقولات اولى بد
وطبايع لاعيان الموجودات بل من حيث هي معقولات ثانية
ولا كذلك مطلقا فان البحث عن المعقولات الثانية من حيث هي
معقولات ثانية تتعلق بالفلسفة الاولى بل من حيث ينتقل
منها الى غيرها قوله ولذلك ما يحوج المنطقي الى ان يراعي احوالا
من الاحوال المعاني المفردة ثم ينتقل منها الى مراعاة احوال التاليف
التاليف صنفان اول وثان والاول يقع في الاقوال الشارحة
والقضايا واجزاء مفردات تذكر احوالها الصورية في ايساغوجي اي الحملية هو المتلوة
والمادية في قاطيغورياس والثاني يقع في الحجج واجزاوه قضايا
هي مفردات بالقياس اليها ومولفات بالقياس الى ما قبلها وتذكر
احوالها الصورية في باريارمينياس ويشتمل عليها النهج الثالث
والرابع والخامس من هذا الكتاب والمادية في اثنا مباحث
الصناعات الخمسة ويشتمل عليها النهج السادس اشارة ولان
بين اللفظ والمعنى علاقة ما للشي وجود في الاعيان ووجود
في الاذهان ووجود في العبارة ووجود في الكتابة والكتابة تدل
على العبارة وهي على المعنى الذهني دلالتين وضعيتين يختلفان
باختلاف الاوضاع والذهني على الخارجي دلالة طبيعية لا تختلف
اصلا فبين اللفظ والمعنى علاقة غير طبيعية ولذلك قال علاقة
ما لان العلاقة الحقيقية هي التي بين المعنى والعين قوله

شرح التلويحات لابن كمونه
المفردات التي يقع فيها التاليف يختلف
جهة النظر فيها لكن المنطقي لا يلزمه
ان ينظر في تلك المفردات من جميع الوجوه
كما ان البانى لا يلزمه ان ينظر في اللبن
انه ليس بمركب من الاجزا التي لا تتجزى
ولا انه ينتهي في سلسلة الحاجة الى
واجب الوجود لذاته بل يلزمه ان
يعرف ما منه رخو وما منه صلب وغير
ذلك من الاشيا التي لها مدخل في صلاحية
تاليفه وذلك فيما نحن فيه ككونها ذاتية
وعرضية وجنسا وفصلا في مفردات
الموصل الى التصور وهو القول الشارح
وككونها مخصوصة ومهملة ومحصورة
وموجهة ومطلقة ومنعكسة
وغير منعكسة في مفردات الموصل
الى التصديق وهو الحجة ه

وربما اثرت احوال في اللفظ في احوال في المعني ٥ الانتقالات
الذهنية قد تكون بالفاظ ذهنية وذلك لرسوخ العلاقة المذكورة في
الاذهان فلهذا السبب ربما تادت الاحوال الخاصة بالالفاظ الي توهم
امثالها في المعاني وتغير المعاني بتغيرها والاغلاط التي تعرض بسبب
الالفاظ مثل ما يكون باشتراك الاسم مثلا انما تسري الي المعاني هـ
لاشتمال الالفاظ الذهنية ايضا عليها قوله فلذلك يلزم المنطقي
ايضا ان يراعي جانب اللفظ المطلق من حيث ذلك غير مقيد بلغة
قوم دون قوم ٥ اي نظره في المعاني انما يكون بالقصد الاول وفي
الالفاظ بقصد ثان ونظره في الالفاظ من حيث ذلك غير مقيد بلغة
هو معرفة حال افرادها وتركيبها واشتراكها وتشكيكها وساير احوالها
في دلالاتها كدخول السلب علي الربط المقتضي للسلب وعكسه
المقتضي للعدول وكذلك دخولها علي الجهة ودخول الجهة عليهما
وبالجملة ساير ما يذكر في شرايط النقيض والمغالطات اللفظية
قوله الا فيما يقل ٥ يريد به ما يختص باللغة التي يستعملها
المنطقي ويتغير به حال المعني فانه يلزمه ان يتنبه له وينبه عليه
وذلك كدلالة لام التعريف في اللغة العربية علي استغراق الجنس وعموم
الطبيعة ودلالة انما علي مساواة احدي القضية ودلالة صيغة
السلب الكلي علي المعني المتعارف الذي يجي بيانه اشارة
ولان المجهول بازاء المعلوم ٥ الجهل البسيط يقابل العلم تقابل العدم
والملكة ومعه قد يستحصل العلم والجهل المركب يقابله تقابل الضدين
ومعه لا يمكن ان يستحصل العلم واراد بالمجهول ههنا المجهول بالجهل
البسيط وقسمه قسمة مقابلة الي التصور والتصديق فان الاعدام م
لا تتمايز الا بالملكات ولا تنقسم الا باقسامها قوله فكما ان الشي
قد يعلم تصورا ساذجا مثل علمنا بمعني اسم المثلث وقد يعلم تصورا
معه تصديق ٥ ينبه علي عدم العناد بين التصور والتصديق فان
احدهما يستلزم الاخر بل العناد بين عدم الحكم مع التصور الذي عبر
عنه بقوله ساذجا وبين وجوده معه وانما قال بمعني اسم المثلث
ولم يقل بمعني المثلث لان التصور قد يكون بحسب الاسم وقد
يكون بحسب الذات والاول قد يتعري عن التصديق والثاني
لا يتعري لانه متاخر عن العلم بهلية المتصور فلا يحسن التمثيل به
في التصور الساذج قوله مثل علمنا ان كل مثلث فان زواياه

[margin: رسوخ العلاقة لا ينافي كونها غير طبيعية هـ]

[margin: لعدم الحمل والوضع لكونه من باب اطلاق الاسم علي المسمي هـ]

مساوية لقايمتين ٥ ذلك تصديق يبرهن عليه في الشكل الثاني
والثلاثين من المقالة الاولي من كتاب الاصول لاقليدس قوله
كذلك الشي قد يجهل من طريق التصور فلا يتصور معناه الي
ان يتعرف مثل ذي الاسمين وغيرهما والمنفصل ٥ تعريفهما يحتاج
الي مقدمات هي هذه يقول لما كانت الاعداد انما تتالف من
الواحد فالنسب التي لبعضها الي بعض تكون لا محالة بحيث يعد
كلا المنتسبين اما احدهما او ثالث اقل منهما حتي الواحد وهي
النسب العددية والمقادير التي نوعها واحد كالخطوط مثلا
او السطوح فلها اما نسب عددية تقتضي تشاركها او نسب
يختص بها وهي التي تكون بحيث لا يعد المنتسبين احدهما ولا
شي غيرهما وهي تقتضي تباينها فالنسب المقدارية الشاملة
لهما اعم من العددية والخط المساوي لضلع المربع يحيط به ولذلك
يقال له قوي عليه فان المربع يكون من ضرب ذلك الخط في نفسه
والمنطق من المقادير ما يشارك مقدارا مفروضا والاصم ما يباينه
فالخط المنطق في الطول ما يشارك خطا مفروضا بنفسه والمنطق
في القوة ما يشارك مربعها وكل منطق في الطول منطق في
القوة ولا ينعكس واذا تقرر هذا فنقول اذا فرض خطان متباينان
في الطول ومنطقان في القوة كخطين تكون نسبة احدهما الي الاخر
نسبة الخمسة الي جذر الثلاثة مثلا فانه يسمي مجموعهما بذي الاسمين
وفضل اطولهما علي الاصغر يسمي بالمنفصل واحوالهما مذكورة في المقالة
العاشرة من كتاب الاصول قوله وقد يجهل من جهة التصديق
الي ان يتعلم مثل كون القطر قويا علي ضلعي القايمة التي يوترها ٥
الزاوية القايمة هي كل واحدة من الحادثتين المتساويتين علي
جنبي خط مستقيم يتصل باخر مثله لا علي الاستقامة ويسمي
الخطان ضلعيها ويشبه الزاوية بضلعيها بالقوس ولذلك يسمي كل
خط ثالث معترض يتصل بهما وترا بالقياس اليها ويسمي ايضا
قطرا لانه يكون قطر الدايرة التي يمر محيطها بالزوايا الثلاثة
الحادثة من الخطوط الثلاثة وايضا لانه
ينصف السطح المتوازي الاضلاع الذي يحيط
به الضلعان وهذه صورتها فهذا القطر
قوي علي ضلعي القايمة التي يوترها القطر

[margin: حيث قال والخط المساوي لضلع المربع محيط به ولذلك يقال له انه قوي عليه هـ]

اي يساوي مربعه مربعيهما فان قوة الخط مربعه الذي يحيط به
كما مر مثلا اذا كان احد الضلعين اربعة والاخر ثلاثة فالقطر يكون
خمسة لان مربعه وهو خمسة وعشرون يساوي مجموع مربعيهما
وهما ستة عشر وتسعة وبرهان ذلك مذكور في الشكل المعروف
بالعروس وهو السابع والاربعون من المقالة الاولى من كتاب الاصول
وانما قال في التصور المجهول الى انه يعرف وفي التصديق المجهول
الى انه يعلم لان المعرفة والعلم كما ينسبان الى الجزئي والكلي فقد
ينسبان الى الادراك المسبوق بالعدم او الى الاخير من الادراكين
لشي واحد يتخلل بينهما عدم والى المجرد عن هذا الاعتبار ولذلك
لا يوصف الاله تعالى بالعارف ويوصف بالعالم وقد ينسبان الى
البسيط والمركب ولذلك يقال عرفته اسمه ولا يقال علمته فلهذا الاعتبار
الاخير خص التصور لبساطته بالقياس الى التصديق بالتعرف
وخص التصديق لتركبه بالتعلم قوله فالسلوك الطلبي منا في
العلوم ونحوها اما ان يتجه الى تصور يستحصل واما ان يتجه
الى تصديق يستحصل وقد جرت العادة بان يسمى الشي الموصل
الى التصور المطلوب قولا شارحا فمنه حد ومنه رسم يعني بقوله
ونحوها ما عدا التصور التام واليقين من التصورات الناقصة
والظنون واعلم ان الحد يتالف من الذاتيات والرسم من العرضيات
والحد في اللغة المنع يقال للحاجز بين الشيئين حد وحد الشي طرفه
وانما سمي الطرف حدا لانه يمنع ان يدخل فيه خارج او يخرج عنه
داخل والرسم هو الاثر والذاتيات هي امور داخلة وتدل على شي
هي ماهيته والعرضيات خارجة وتدل على شي هي اثاره وعوارضه
فسمي التعريف بتلك حدا وبهذه رسما قوله ونحوه يريد به ما
دون الرسم من الامثلة وغيرها قوله وان يسمى الموصل الى التصديق
حجة فمنه قياس ومنه استقراء القياس تقدير الشي على مثال شي
اخر يقال قاس الحذوة بالحذوة فالقايس يقيس الجزئي بالكلي في
الحكم الثابت للكلي والاستقراء قصد القرية قرية فقرية يقال استقريت
البلاد اذا تتبعتها تخرج من ارض الى ارض والمستقري تتبع الجزئيات
جزئيا فجزئيا ليستحصل الكلي قوله ونحوه يريد به التمثيل وتسميه
الفقهاء قياسا لانه الحاق جزئي بجزئي اخر في الحكم قوله ومنها ايضا
من الحاصل الى المطلوب فلا سبيل الى درك مطلوب مجهول الا من

قبل

حيث قال والخط المساوي لضلع المربع
يحيط به ولذلك يقال له انه قوي عليه

قال المصنف دام ظله العروس هو المال
الكثير النفع يقال مال عروس وكنز عروس
اذا عظم نفعه م

كالاشاره

قلبي مقيم بنيسابور عندكم
ما مثله حين يستقري البلاد اخ

قبل حاصل معلوم يريد بالحاصل المعلوم مبادي ذلك المطلوب التي مر
ذكرها قوله ولا سبيل ايضا الى ذلك مع الحاصل المعلوم الا بالتفطن
للجهة التي صار لاجلها موديا الى المطلوب يريد بالتفطن للجهة
ملاحظة الترتيب والهيئة المذكورين لان حصول المبادي وحدها لو
كان كافيا لكان العالم بالقضايا الواجب قبولها عالما بجميع العلوم وايضا
فربما علم الانسان ان البكر لا تحبل وان هند امثلا بكر ثم يراها عظيمة
البطن فيظنها حبلى وذلك لعدم الترتيب والهيئة في علميه وعليه
يقاس في التصور اشارة فالمنطقي ناظر في الامور المتقدمة
المناسبة لمطلوب مطلوب لا يريد بذلك المطالب الجزئية التي مع
المواد كحدوث العالم بل المطالب الكلية التصورية او التصديقية
المجردة عن المواد حقيقية كانت او غير حقيقية والامور المتقدمة
هي مباديها المناسبة لها على الوجه الكلي القانوني ايضا قوله
وفي كيفية تاديها بالطالب الى المطلوب المجهول فمقصاري امر المنطقي
اذن ان يعرف مبادي القول الشارح وكيفية تاليفه حدا كان او غيره
وان يعرف مبادي الحجة وكيفية تاليفها قياسا كانت او غيره اي في
حال مناسبتها والتفطن المذكور وبالجملة فقد صرح في هذا الفصل
اذ ذكر ان المنطقي ناظر في الامور المتقدمة المناسبة وان قصاري
امره ان يعرف مبادي القول الشارح والحجة بالاحتياج الى المنطق
في الحركة الاولى من حركتي الفكر وفيما يتلوهما من باقي كلامه بالاحتياج
اليه في الحركة الثانية وذلك يوكد ما قلناه اولا قوله واول ما
يفتتح منه فانما يفتتح من الاشياء المفردة التي يأتلف منها الحدود
والقياس وما يجري مجراها فلنفتتح الان يريد به ما تبين في كتاب
ايساغوجي قوله ولنبدا بتعريف كيفية دلالة اللفظ على المعنى
فبدا بما هو ابعد من المقصود الاول من المنطق لا يخلال المقصود
اليه اخر الامر اشارة الى دلالة اللفظ على المعنى اللفظ
يدل على المعنى اما على سبيل المطابقة بان يكون ذلك اللفظ موضوعا
لذلك المعنى وبازايه مثل دلالة المثلث على الشكل المحيط به ثلاث
اضلع واما على سبيل التضمن بان يكون المعنى جزءا من المعنى الذي
يطابقه مثل دلالة المثلث على الشكل فانه يدل على الشكل لا على
انه اسم الشكل بل على انه اسم لمعنى جزؤه الشكل واما على سبيل
الالتزام والاستتباع بان يكون اللفظ دالا بالمطابقة على معنى

قوله فيما يتلوهما فالضمير يرجع الى القولين
اعني قوله ان المنطقي ناظر وقوله وان
قصاراه امره والذي يتلوهما من باقي
كلامه هو قوله وفي كيفية تاديها فانه
يتلو قوله فالمنطقي ناظر وقوله وكيفية
تاليفه فانه يتلو قوله فقصاراه م

من ان كل واحدة من الحركتين
تحتاج الى المنطق م

اي ومستعلام

ويكون ذلك المعني يلزمه معني اخر غيره كالرفيق الخارجي لا كالجزء منه
بل هو مصاحب ملازم له مثل دلالة لفظ السقف علي الحايط والانسا
علي قابل صنعة الكتابة دلالة المطابقة وضعية صرفة ودلالتا التضمن
والالتزام باشتراك الوضع والعقل ويشترط فيهما ان لا يكون الاسم دالا
بالاشتراك علي المعني وعلي جزيه كالممكن علي الخاص والعام او عليه
وعلي لازمه كالشمس علي الجرم والنور بل يكون بانتقال عقلي من
احدهما الي الاخر **قوله** في الالتزام مثل دلالة لفظ السقف علي الحايط
والانسان علي قابل صنعة الكتابة ذكر له مثالين احدهما للازم
لا يحمل علي ملزومه والثاني للازم يحمل وانما قال قابل صنعة الكتابة
ولم يقل الكاتب لان الاول يلزم الانسان والثاني لا يلزمه وذهب
الفاضل الشارح الي ان الالتزام مهجور في العلوم واستدل عليه بان
الدلالة علي جميع اللوازم محالة اذ هي غير متناهية وعلي البينة منها
باطلة لان البين عند شخص ربما لا يكون بينا عند اخر فلا يصلح لان
يعول عليه **اقول** وهذا بعينه يقدح في المطابقة ايضا لان الوضع
بالقياس الي الاشخاص مختلف والحق فيه ان الالتزام في جواب ما هو
وما يجري مجراه من الحدود التامة لا يجوز ان يستعمل علي ما يجي بيانه
واما في ساير المواضع فقد يعتبر ولولا اعتباره لم يستعمل الحدود
والرسوم الناقصة الخالية عن الاجناس اذ هي لا تدل علي ماهيات
المحدودات الا بالالتزام كما يتبين **اشارة** الي المحمول اذا قلنا ان
الشكل محمول علي المثلث فليس معناه ان حقيقة المثلث هي حقيقة
الشكل ولكن معناه ان الشي الذي يقال له انه مثلث فهو بعينه يقال
له انه شكل سواء كان في نفسه معني ثالثا او كان في نفسه احدهما
هذا البحث يورد بعد مباحث الالفاظ ولعل الشيخ اورده هنا ليعرف
ان اطلاق الاسم علي المعني ليس بحمل والحمل الذي بينه في هذا الفصل
هو حمل هو هو المسمي بحمل المواطاة ومعناه كما قال ان الشي الذي
يقال له مثلث هو بعينه يقال له انه شكل سواء كان ذلك الشي في
نفسه معني ثالثا مغايرا للمثلث والشكل او كان في نفسه هو المثلث
بعينه او الشكل بعينه فهذا الحمل يستدعي اتحاد الموضوع والمحمول
من وجه وتغايرهما من وجه وما به الاتحاد غير ما به التغاير فما به
الاتحاد شي واحد وهو الذي عبر عنه الشيخ بالشي وما به التغاير قد
يمكن ان يكون شيين متغايرين يضاف كل واحد منهما الي ما به الاتحاد

توجيهه ان يقال المحمول ان لم يدل علي الموضوع فلا يحمل عليه وان دل فليس بتضمن ولا التزام فيكون مطابقة فيكون معناه ان حقيقة الموضوع حقيقة المحمول لان الاطلاق بطريق المطابقة اطلاق بطريق الحقيقة لكن كون حقيقة المحمول عين حقيقة الموضوع باطل للا مثلة الظاهرة وجوابه ما ذكره هـ

كالحد وبالعكس ع

بلغ

كالضحك

كالضحك والنطق المضافين الي الانسان اللذين يعبر عنهما بالضاحك
والناطق وحينئذ ان جعلا موضوعا ومحمولا كان ما به الاتحاد شيا
ثالثا مغايرا لهما وذلك معني قوله كان في نفسه معني ثالثا وقد
يمكن ان يكون شيا واحدا يضاف الي ما به الاتحاد كالتثليث المضاف
الي الشكل الذي يعبر عن المجموع بالمثلث وحينئذ ان جعل ذلك
المجموع موضوعا كان المحمول ما به الاتحاد وحده مجردا عما به
التغاير كما يقال مثلا المثلث شكل وان جعل محمولا كان الموضوع
ما به الاتحاد وحده كما يقال مثلا الشكل مثلث وذلك معني قوله
او كان في نفسه احدهما ونوع اخر من الحمل يسمي حمل الاشتقاق
وهو حمل هو ذو هو كالبياض علي الجسم والمحمول بذلك الحمل لا يحمل
وحده علي الموضوع بالمواطاة بل يحمل مع لفظة ذو كما يقال الجسم
ذو بياض او يشتق منه اسم كالابيض فيحمل بالمواطاة عليه كما يقال
الجسم ابيض والمحمول بالحقيقة هو الاول **اشارة** الي اللفظ
المفرد والمركب اعلم ان اللفظ قد يكون مفردا وقد يكون مركبا واللفظ
المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا حين هو جزءه مثل
تسميتك انسانا بعبد الله فانك حين تدل بهذا علي ذاته لا علي صفته
من كونه عبدا لله فلست تريد بقولك عبد شيا اصلا فكيف اذا
سميته بعيسي بلي في موضع اخر قد تقول عبد الله وتعني بعبد
شيا اخر وحينئذ يكون عبد الله نعتا له لا اسما وهو مركب لا مفرد
والمركب هو ما يخالف المفرد ويسمي قولا فمنه قول تام وهو الذي كل
جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل وهو الذي تسميه المنطقيون
كلمة وهو الذي يدل علي معني موجود لشي غير معين في زمان
معين من الازمنة الثلاثة وذلك مثل قولك حيوان ناطق ومنه
قول ناقص مثل قولك في الدار وقولك لا انسان فان الجزء من
امثال هذين يراد به الدلالة الا انه احد الجزءين اداة لا يتم مفهومها
الا بقرينة مثل لا وفي فان قول القايل زيد في او زيد لا اداتان
لا تكون قد دل علي كمال ما يدل عليه في مثله ما لم يقل في الدار
ولا انسان لان في ولا اداتان ليستا كالاسما والافعال قيل في
التعليم الاول ان المفرد هو الذي ليس لجزءه دلالة اصلا واعترض
عليه بعض المتاخرين بعبد الله وامثاله اذا جعل علما للشخص فانه
مفرد مع ان لاجزايه دلالة ما ثم استدركه فجعل المفرد ما لا يدل جزءه

يدخل فيه المهمل الا ان يقال المراد تقسيم اللفظ الدال هـ

اي كل جزء قريب كالمحكوم عليه وبه هـ والموصوف والصفة والا انتقض باجزاءها وبنحو زيد في الدار لان في ليس تام الدلالة لكنه بعيد لكونه جزء المحمول هـ

اي منها امثال هذين لا من هذين والا كما صح قوله مثل لا وفي بل كان الصحيح وهو لا وفي هـ

قال الامام ان حرف السلب قد يقترن بالاسم ويكون المجموع تام الدلالة وذلك اذا لم يقصد سلب شي عنه كاللاانسان وناقصها وذلك اذا قصد اذ لا يتم الا بذكر المسلوب فقوله لا يكون قد دل علي كمال ما يدل عليه في مثله اي لا يكون قد دل كما ينبغي ان يدل عليه في مثل هذا التركيب وهو الدلالة علي سلب شي عنه الا اذا ضم اليه غيره هـ

علي جزء معناه وادى ذلك الي ان ثلث القسمة بعض من جاء بعده فجعل اللفظ اما ان لا يدل جزءه علي شي اصلا وهو المفرد او يدل علي شي غير جزء معناه وهو المركب او علي جزء معناه وهو المولف والسبب في ذلك سوء الفهم وقلة الاعتبار بما ينبغي ان يفهم ويعتبر وذلك لان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة المتلفظ الجارية علي قانون الوضع فما يتلفظ به ويراد به معني ما ويفهم منه ذلك المعني يقال له انه دال علي ذلك المعني وما سوي ذلك المعني مما لا يتعلق به ارادة المتلفظ وان كان ذلك اللفظ او جزء منه بحسب تلك اللغة او لغة اخري او بارادة اخري تصلح لان يدل به عليه فلا يقال له انه دال عليه واذا ثبت هذا فنقول اللفظ الذي لا يراد بجزءه دلالة علي جزء معناه لا يخلو من ان يراد بجزيه دلالة علي شي اخر او لا يراد وعلي التقدير الاول لا تكون دلالة ذلك الجزء متعلقة بكونه جزءا من اللفظ الاول بل يكون ذلك الجزء بذلك الاعتبار لفظا براسه دالا علي معني اخر بارادة اخري وليس كلامنا فيه فاذن لا يكون لجزء اللفظ الدال من حيث هو جزءه دلالة اصلا وذلك هو التقدير الثاني بعينه فحصل من ذلك ان اللفظ الذي لا يراد بجزءه دلالة علي جزء معناه لا يدل جزءه علي شي اصلا فاذن الرسمان اعني القديم والمحدث للمفرد متساويان في الدلالة من غير عموم وخصوص ولو تامل متامل وانصف من نفسه لا يجد بين لفظة عبد من عبد الله اذا كان علما وبين لفظة ان من انسان تفاوتا في المعني فان كليهما يصلحان لان يدل بهما في حال اخر علي شي واما كون الاول منقولا من نعت والثاني غير منقول فامر يرجع الي حال الالفاظ ولا يتغير بهما احوال الاسم في الدلالة فظهر من ذلك ان الرسم المنقول من التعليم الاول صحيح وان المفرد في المعني شي واحد وكذلك ما يقابله سوا سمي مركبا او مولفا ونرجع الان الي تتبع الفاظ الكتاب فنقول قال الشيخ المفرد هو الذي لا يراد بالجزء منه دلالة اصلا زاد في الرسم القديم ذكر الارادة تنبيها علي ان المرجع في دلالة اللفظ هو ارادة المتلفظ وقال حيث هو جزءه ليعلم ان الجزء من حيث هو جزء لا يدل علي شي لضرفان دل بارادة اخري علي شي اخر لا يكون من حيث هو جزءه ولا ينافي ما قصدناه وجعل مقابل المفرد مركبا فان الفرق بين المولف والمركب علي الاصطلاح الجديد لا فايدة له

في هذا العلم قوله فمنه قول تام وهو الذي كل جزء منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل الاقوال تنحل الي ثلاثة اشيا اسما وافعال وحروف وتشترك في اربعة اشيا وهي كونها الفاظا مفردة دالة علي معاني بالوضع والتواطو فالمعني الجامع لهذه الاربعة جنسها ويفترق اولا بفصلين هما دلالتها في نفسها او في غيرها وذلك لانه كما ان من الموجودات قايما بنفسه هو الجوهر وقايما بغيره هو العرض ومن المعقولات معقولا بنفسه هو الذات ومعقولا بغيره هو الصفة كذلك من الالفاظ ما هو دال في نفسه ودال في غيره والاخير هو الحرف وهو الاداة والاول جنس يقسمه فصلان اخران هما التعلق بزمان معين من الازمنة الثلاثة والتجرد عن ذلك والاخير هو الاسم والاول هو الفعل ويسميه المنطقيون كلمة والفعل عند النحاة اعم منه عند المنطقيين فانهم يسمون الكلمات المولفة مع الضماير كقولك امشي ايضا فعلا ففصول الفعل ملكات وفصول الاسم والحرف اعدامها والاعدام تعرف بالملكات مع غير انعكاس فلذلك اقتصر الشيخ علي ايراد حد الفعل اذ هو يتناول حديهما بالقوة فقال في حده وهو الذي يدل علي معني موجود لشي غير معين في زمان معين من الثلاثة والفعل لا ينفك بعد الامور الخمسة اعني الاربعة المشتركة والاستقلال عن الدلالة المشتركة بينه وبين الاسم عن شيين احدهما كون معناه موجودا لغيره مرتبطا لذاته به وذلك الغير هو الفاعل وهو قد يكون معينا وقد لا يكون لكن وجود التعيين او عدمه لا يتعلق بالفعل نفسه فهو في نفسه انما يقتضي الاحتياج الي غير لا بعينه لا الي غير بشرط ان يكون لا بعينه فان بينهما فرقا كبيرا وهو المراد من قوله موجود بشي غير معين وقد تشاركه الاسما المتصلة بالافعال كالفاعل والمفعول والصفة في هذا والثاني حصوله في زمان معين فانه من الاسما ما يدل علي نفس الزمان كالوقت ومنها ما يدل علي ما جزءه الزمان كالصبوح ومنها ما يدل علي معني انما يحصل في زمان لا بعينه كجميع الاسما المتصلة بالافعال وجميعها مجردة عن الزمان المعين الذي يحصل المعني فيه اما ما تعين زمانه بحسب حصول المعني فيه فهو الفعل لا غير وهو معني قوله في زمان معين من الثلاثة والحد الذي اورده الشيخ ناقص غير متناول لجميع الذاتيات لا سيما الفصل الذي يميزه

احتراز عن الاسما المتصلة بالافعال فان ارتباطها بالغير ليس لذاتها بل لكونها في معني الفعل هر

وهو الاستقلال لان قوله علي معني موجود لشي يدل عليه بالالتزام وفيه نظر هر

عن الحرف الا بالالتزام والحد التام للفعل التام ان يقال الفعل لفظ مفرد
يدل بالوضع على معنى يستقل بنفسه ويتعلق بشي لا بعينه في زمان
من الازمنة الثلاثة يعينه ذلك التعلق والافعال الناقصة ما نقص
فيها الدلالة على نفس المعنى فيحتاج الى خبر يدل عليه كقولنا كان زيد
قايما وهي التي تسميها المنطقيون كلمات وجودية وقد ظن بعضهم
ان الفعل البسيط اعني المجرد عن الاسم الذي تسميه المنطقيون كلمة
لا يوجد في لغة العرب لاشتمال اكثر الافعال على الضماير وهو ظن فاسد
يتحققه النحاة فان قولنا قام في قام زيد خال عن الضمير وان كان
مشتملا على ضمير في عكسه والكلمة في لغة اليونانيين كانت تدل بانفرادها
على وقوعها في الحال وتسمى قايمة ثم ينصرف الى الماضي او المستقبل بادوا
لذلك تقترن بها وظهر من حد الفعل ان الاسم لفظ مفرد يدل بالوضع
على معنى يستقل بنفسه ولا يقتضي وقوعه في زمان يتعين بحسبه
والحرف لفظ مفرد يدل بالوضع على معنى في غيره والتعريف الثاني
من هذه الثلاثة يمكن على ستة اوجه اثنان تامان بحسب النحو
وهو ما يتالف من اسمين او من اسم وفعل يسند احدهما الى الاخر كقولنا
زيد قايم او قام زيد وقول الشيخ ان القول التام هو الذي كل جزء
منه لفظ تام الدلالة اسم او فعل يوهم ان التام منها ثلاثة لكن التاليف
من فعلين غير ممكن لاحتياج كل واحد منهما الى الاسم فيرجع التام
الى القسمين المذكورين الا ان قوله في المثال حيوان ناطق يدل على
ان المولف من الموصوف والصفة يعد في الاقوال التامة وحينئذ
يكون ما ذهب اليه النحاة اخص لكنه اسد لان التام عندهم لا يقع
موقع المفرد وهذا يقع قوله في القول الناقص الا ان احد
الجزئين اداة لا يتم مفهومها الا بقرينة لما كانت الاداة لا تدل الا على
معنى في غيره احتاجت في الدلالة الى غير يتقوم مدلولها به وهو
المراد بالقرينة فالاداة المقارنة لها تدل على كمال ما تدل عليه في
مثلها كقولنا الانسان والفاقدة اياها وان اقترنت بغيرها لا تكون تدل
على كمال ما يدل عليه في مثلها كقولنا زيد لا والاول تاليف ناقص
لانها في قوة مفرد والثاني ليس بتاليف الا بعد الانضياف الى
القرينة اشارة الى اللفظ الجزئي واللفظ الكلي اللفظ قد يكون
جزئيا وقد يكون كليا والجزئي هو الذي نفس تصور معناه يمنع
وقوع الشركة فيه مثل المتصور من زيد فاذا كان الجزئي كذلك فيجب

ان

لان ذكر حد الفعل بعد ذكر تعريف المركب
التام الذي كل جزء منه تام الدلالة اسم
او فعل يستلزم كون الفعل تام الدلالة ه
بالنسبة الى المخاطب لان التعلق الموصوف
بالوقوع في الزمان المعين معين للصيغة
والصيغة معينة للزمان بالنسبة الى المخاطب
فيلزم ان يكون التعلق معينا للزمان بالنسبة
اليه ه

اي لان هذه المقارنة اي التاليف
او لان هذه الصيغة ه

ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي نفس تصور معناه لا يمنع من
وقوع الشركة فيه فان امتنع امتنع لسبب من خارج مفهومه فبعضه
يكون مشتركا فيه بالفعل مثل الانسان وبعضه مشتركا فيه بالقوة
والامكان مثل الشكل الكري المحيط باثنتي عشرة قاعدة مخمسات
وبعضه ليس يقع فيه الشركة لا بالفعل ولا بالقوة والامكان
لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس عند من لا يجوز وجود شمس
اخرى مثال الجزئي زيد وهذه الكرة المحيطة بتلك وهذه الشمس
مثال الكلي الانسان والكرة المحيطة بها مطلقه والشمس الجزئي
الذي رسمه هو الحقيقي والاضافي هو كل اخص يقع تحت اعم وان
كان كليا بالمعنى الاول كالانسان تحت الحيوان ويقابلهما الكلي
بمعنيين وقوم قسموا الكلي الى اقسام ستة بان قالوا اما ان يوجد
في كثيرين غير متناهية او متناهية او في واحد فقط او لا يوجد
اصلا والاخيران اما ان يمكن وجودها في كثيرين او لا يمكن بسبب
غير المفهوم وامثلتها الانسان والكوكب والشمس عند من يجوز
نظيرها والاله والكرة المذكورة وشريك الاله وفيما ذكره الشيخ كفاية
وما في الكتاب ظاهر اشارة الى الذاتي والعرضي اللازم والمفا
والمفارق قد يكون من المحمولات ذاتية وعرضية لازمة ومفارقة
وعرضية ولنبدا بتعريف الذاتية اعلم ان من المحمولات محمولات
مقومة لموضوعاتها ولسنا نعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع
اليه في تحقق وجوده ككون الانسان مولودا او مخلوقا او محدثا
وكون السواد عرضا بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في تحقق
ماهيته ويكون داخلا في ماهيته جزءا منها مثل الشكلية للمثلث
او الجسمية للانسان ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان
يمتنع من سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما ويفتقر
في تصور المثلث مثلثا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه وان
كان هذا فرقا غير عام بل قد يكون بعض اللازمة غير المقومة
بهذه الصفة على ما سيتلى عليك ولكنه في هذا الموضع فرق
كل محمول فهو كلي حقيقي لان الجزئي الحقيقي من حيث هو جزئي
حقيقي لا يحمل على غيره وكل كلي فهو محمول بالطبع على ما هو تحته
وربما يتخالف الوضع والطبع كقولنا الجسم حيوان وجماد واراد الشيخ
بالمحمولات ها هنا ما هي بالطبع فهي اما ذاتية لموضوعاتها واما

اي يعلم منه الاقسام الستة التي ذكرها
الشارح لان قوله فان امتنع امتنع لسبب
من خارج مفهومه اشارة الى الكلي الذي
يمتنع وجود افراده في الخارج كشريك الباري
وقوله فبعضه يكون مشتركا فيه بالفعل
اشارة الى الكلي الذي يوجد منه افراد
كثيرة سواء كانت الافراد غير متناهية او
متناهية وقوله وبعضه مشتركا فيه
بالقوة والامكان اشارة الى الكلي الذي
يمكن ان يوجد منه افراد كثيرة ولكن لم
يوجد منه فرد اصلا او وجد واحد
فقط مع امكان مثله وقوله وبعضه
ليس يقع لا بالفعل ولا بالقوة والامكان
لسبب غير نفس مفهومه مثل الشمس
عند من يجوز وجود شمس اخرى اشارة
الى الكلي الذي وجد منه واحد مع امتناع
مثله فعلم بان فيما ذكره الشيخ كفاية اذ
يعلم منه الاقسام الستة المذكورة ه

عرضية وقد يستعمل الذاتي بمعنى اخر كما يجي ذكره فيخصص هذا باسم
المقوم وهو اما ما يتالف منه الذات فيكون ذاتيا بالقياس الى الذات
والبسيط المطلق لاذاتي له بهذا المعنى واما ما هو نفس الذات
فهو ذاتي بالقياس الى جزيات الذات المتكثرة بالعدد فقط وكل ما
سواهما مما يحمل على الذات بعد تقومها فهو عرضي والجمهور يجعلون
الذاتي هو القسم الاول وحده وينكرون الثاني لكون الذاتي عندهم
منسوبا الى الذات والذات لا تنسب الى نفسها وبالجملة لا تخلو تعريف
الذاتي من عسر والقدما ذكروا له ثلاث خاصات احداها انه
لا يمكن ان يتصور الشي الا اذا تصور ما هو ذاتي له اولا وثانيها
ان الشي لا يحتاج في اتصافه بما هو ذاتي له الى علة مغايرة لذاته
فان السواد هو لون لذاته لا لشي اخر يجعله لونا فان ما جعله
سوادا جعله اولا لونا وثالثها ان الذاتي يمتنع رفعه عما هو ذاتي
له وجودا وتوهما وهذه الخاصيات انما توجد للذاتي عند اخطاره
بالبال مع الشي الذي هو ذاتي له ومن اللوازم العرضية ما يشارك
الذاتي في الخاصتين الاخيرتين فان الاثنين مثلا لا يحتاج في
اتصافه بالزوجية الى علة غير ذاته ولا يمكن رفع الزوجية عنه
في الوجود ولا في التوهم الا ان الذاتي يلحق الشي الذي هو ذاتي له
قبل ذاته فانه من علل ماهيته او نفس ماهيته والعرضي اللازم
يلحقه بعد ذاته فانه من معلولاته وعلل الماهية هي غير علل
الوجود وقد اشار الشيخ في هذا الفصل الى الفرق بينهما فقال
ولست اعني بالمقوم المحمول الذي يفتقر الموضوع اليه في تحقق وجوده ٥
بل المحمول الذي يفتقر اليه الموضوع في ماهيته ثم قال ويكون داخلا
في ماهيته جزا منها مثل الشكلية للمثلث يريد به القسم الاول
من الذاتي وهو الذاتي عند الجمهور وقد يقال له جزء الماهية
بالمجاز فان الجزء الحقيقي لا يحمل على كله بالمواطاة والذاتي يحمل على
الماهية بالمواطاة بل انما يكون اللفظ الدال عليه جزا عن حدها
فهو يشبه الجزء لذلك وقد اضطر الى اطلاق الجزء عليه لعوز العبارة
عنه ثم انه بين الفرق بين علل الماهية وعلل الوجود بالخاصة
الاخيرة المذكورة فانها موجودة لعلل الماهية غير موجودة لعلل
الوجود فقال ولهذا لا يفتقر في تصور الجسم جسما الى ان يمتنع
عن سلب المخلوقية عنه من حيث يتصوره جسما ويفتقر في تصور

المثلث

يعني الذهني

على معنى انه ليس بعرضي

لانه ان اريد بالذاتي ما يأتلف منه الذات
فهو وان صح بحسب اللفظ لكن لا يشمل جميع
افراد ما يطلق عليه الذاتي كنفس الماهية
وان اريد به نفس الماهية فاللفظ لا يدل
عليه ولا يشمل جميع افراد ما يطلق عليه
الذاتي كجزء الماهية وان اريد به ما ليس
بعرضي حتى يشمل نفس الماهية وجزءها
فاللفظ لا يدل عليه ومع ذلك يكون تعريفا
لمختلفين بلفظ يطلق عليهما كما يفسر
الذهب والشمس بالعين وهذا لا يصح

المثلث مثلا الى ان يمتنع عن سلب الشكلية عنه قال الشارح
الفاضل الامتناع عن السلب يلزمه القطع بالايجاب الا ان الامتناع
عن السلب يستلزم اخطار الذاتي بالبال ايضا الذي هو شرط في
ان يظهر الخاصية المذكورة له والقطع بالايجاب لا يستلزمه لانه
قد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة القريبة من الفعل وذلك عند
ما لا يكون الذاتي مخطرا بالبال بل يكون الذهن ذاهلا عن الالتفات
اليه ولذلك عدل عن ذكر القطع بالايجاب الى العبارة عنه بالامتناع
عن السلب اقول وهذا فرق ضعيف لان الامتناع عن السلب
والقطع بالايجاب متلازمان وحكمهما في استلزام اخطار الذاتي
بالبال اذا كانا بالفعل وفي عدم استلزامه اذا كانا بالقوة واحد
قوله من حيث يتصوره جسما فايدة هذا القيد انه امتياز
الماهية عن الوجود لا يكون الا في التصور فعللها لا تمتاز عن
علل الوجود الا هناك قوله وان كان هذا فرقا غير عام اي ليس
هذا فرقا بين الذاتيات وبين جميع العرضيات فان بعض العرضيات
تشاركها فيه كما مر بل هو فرق خاص بين الذاتيات وبين لوازم
الوجود التي لا تلزم الماهية ومثاله ان يفرق بين المثلث والدايرة
بان المثلث مضلع بخلاف الدايرة فان التضليع وان كان يعم المثلث
وغيره لكنه يفيد الفرق في هذا الموضع اشارة الى الذاتي
المقوم اعلم ان كل شي له ماهية فانه انما يتحقق موجودا في
الاعيان او متصورا في الاذهان بان تكون اجزاؤها حاضرة معها
الماهية مشتقة عن ما هو وهي ما به يجاب عن السوال بما هو
والمراد هاهنا كل شي له ماهية مركبة دون البسايط ويدل عليه
ذكر الاجزا وانما خص البيان بالمركبات لانه يريد بيان القسم الاول
من الذاتيات الذي يعرفه الجمهور قوله واذا كانت له حقيقة
غير كونه موجودا احد الوجودين وغير متقوم به يعني
بالوجودين الخارجي والذهني والشي قد تكون حقيقته هو
الوجود الخاص به وهو واجب الوجود لذاته وقد لا يكون وهو
ما عداه لكنه اذا اخذ موجودا كان الوجود مقوما له من
حيث هو كذلك قوله فالوجود معنى مضاف الى حقيقته
لازم او غير لازم الوجود اللازم هو كما يدوم وجوده وغير
اللازم كما لا يدوم قوله واسبابه وجوده ايضا غير اسباب

احتراز عن مثل الزوجية

لان معنى كون الذاتي يمتنع رفعه عن
الماهية هو انه اذا تصور الذاتي وتصور
الماهية امتنع الحكم بسلبه عن الماهية ولا
شك ان هذه الخاصية تتوقف على تصور
الماهية وتصور الذاتي وامتيازه عنها
ضرورة وهذا معنى قولهم ان ظهور هذه
الخاصية تتوقف على اخطار الذاتي بالبال
واما القطع بالايجاب فلا يستلزم اخطار
الذاتي بالبال لان معنى قولهم يجب الذاتي
للماهية هو ان تصور الذاتي لا يمكن ان
ينفك عن تصور الماهية وهذا قد يحصل
وان لم يكن الذاتي مخطرا بالبال على
التفصيل ه

انما يكونان متلازمين اذا اخذا بحسب اللغة
واما اذا اخذا بحسب الاصطلاح كما بينا
في الحاشية القريبة هذه فممنوع ولهذا
قال الامام الامتناع عن السلب يلزمه
القطع بالايجاب ه

في قوله قبل هذا ومن اللوازم العرضية
ما يشارك الذاتي في الخاصتين الاخيرتين
ه

المطلب

ماهية مثل الانسانية فانها في نفسها حقيقة وماهية ليس
انها موجودة في الاعيان او موجودة في الاذهان مقوما لها
بل مضاف اليها ولو كان مقوما لها لاستحال ان يتمثل معناها في
النفس خاليا عما هو جزؤها المقوم فاستحال ان يحصل لمفهوم
الانسانية في النفس وجود ويقع الشك في انها هل لها في الاعيان
وجود ام ليس اما الانسان فعسي ان لا يقع في وجوده شك لا بسبب
مفهومه بل بسبب الاحساس بجزئياته ولك ان تجد لغرضنا مثالا
من معان اخر اسباب الوجود هي الفاعل والغاية والموضوع
واسباب الماهية الجنس والفصل من حيث الوجود في العقل
والمادة والصورة من حيث الوجود في الخارج قوله فجميع مقومات
الماهية داخلة مع الماهية في التصور وان لم تخطر بالبال مفصلة
المركبات التي لا توجد اجزاؤها متمايزة فللانسان اذا تصورها
ان يميز بين اجزائها ويفصلها ويلاحظ كل واحد منها وحده منفردا
عن غيره وذلك لقوته المميزة فالتفاته بالقصد الاول الي المتصور
الاول وان كان مشروطا بحضور الاجزاء معه بالقصد الثاني كما
يكون عليه في الوجود مغاير لالتفاته بالقصد الاول الي صور الاجزاء
المفصلة المتمايزة الحاصلة عنده بحسب تصرفه في المتصور الاول
وقد يكون الاول حاضرا بالفعل ملتفتا اليه بالقصد الاول من
دون ان يكون الثاني معه كذلك وان كان الاول لا يتم الا وان يكون
الثاني حاصلا معه بحيث يكون له ان يحضرها متي شاء ويلتفت
اليها بقصد مستانف والتفات مجرد عن تجشم الاكتساب كالمعلومات
الحاصلة التي لا يلتفت اليها الذهن بالفعل وله ان يلتفت اليها متي
شاء فقوله فجميع مقومات الماهية داخلة مع الماهية في التصور
اشارة الي حضور المتصور الاول مع اجزائه كما ذكره في اول الفصل
بقوله ان كل شي له ماهية فانه انما يتصور مع حضور اجزائها
وقوله وان لم تخطر بالبال مفصلة اشارة الي التصور التفصيلي
الثاني الذي ذكرناه فقوله كما لا يخطر كثير من المعلومات بالبال
لكنها اذا اخطرت بالبال تمثلت اشارة الي المثال المذكور من المعلوما
الحاصلة غير الملتفت اليها فظهر معني كلامه من غير تناقض كما
ظنه بعض الناظرين فيه قوله فالذاتيات للشي بحسب عرف
هذا الموضع من المنطق هي هذه المقومات اشارة الي الذاتي

المتعارف

كالكرة المحيطة يحتاج اليه الاغراض

الي هنا تغيير للعلم الاجمالي

المتعارف بين الجمهور في هذا الموضع فان الذاتي في كتاب البرهان
يطلق علي ما هو اعم من الذاتي ههنا قوله ولان الطبيعة
الاصلية التي لا يختلف فيها الا بالعدد مثل الانسانية يريد بيان
القسم الثاني من الذاتي المذكور الذي لا يعرفه الجمهور ونقدم لتوضيحه
مقدمة فنقول المعاني التي لا يمنع مفهوماتها وقوع الشركة
فيها قد تؤخذ من حيث هي هي لا من حيث انها واحدة او كثيرة
او جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك بل من حيث يصلح لان يكون
معروضات لهذه المعاني وتصير بحسب عروضها واحدة او كثيرة او
جزئية او كلية او موجودة او غير ذلك وحينئذ يكون العارض هو
والمعروض شيئين لا شيئا واحدا فانها تسمي من حيث هي كذلك طبائع
اي طبائع اعيان الموجودات وحقائقها وهي التي تسمي بالكلي
الطبيعي ويسمي عارضها الذي يجعلها واقعة علي كثيرين بالكلي
المنطقي والمركب منهما بالكلي العقلي فقوله ولان الطبيعة هي
الاصلية اشارة الي تلك المعاني وحدها وهي قد تكون غير محصلة
يتحصل باشيا تقترن بها وهي المعاني الجنسية التي يتحصل
بالفصول وقد تكون محصلة تتكثر بالعدد فقط اي لا يكون اختلاف
بين جزئياتها الا بالعوارض الخارجة عن ماهياتها وهي المعاني
النوعية فقوله التي لا يختلف فيها الا بالعدد يريد تخصيصها
بالقسم الثاني قوله فانها مقومة لشخص شخص تحتها اي
الطبيعة النوعية ايضا مقومة للاشخاص المختلفة بالعدد
وكيف لا وتلك الطبيعة انما هي تمام ماهية تلك الاشخاص قوله
ويفضل عليها الشخص بخواص له اشارة الي ما ذكرنا من كونها متكثرة
بالعوارض الخارجة عنها فان هذا الانسان وذاك الانسان لا يختلفان
من حيث الانسانية التي هي ماهيتهما بل يختلفان بالاشارة
الحسية ولوازمها من اختلاف المادة والاين والوضع وغير ذلك
وكلها خارجة عن الانسانية المجردة قوله فهي ايضا ذاتية
وذلك لوجود الخاصيات الثلاث المذكورة فيها وهو المقصود
اشارة الي العرضي اللازم غير المقوم واما اللازم غير المقوم
فيخص باسم اللازم وان كان المقوم ايضا لازما فهو الذي يصحب
الماهية ولا يكون جزءا منها واللازم الشي بحسب اللغة هو ما لا
ينفك الشي عنه وهو اما داخل فيه او خارج عنه والاول هو

اي الطبيعه

الذاتي المقوم والثاني هو المصاحب الدايم فان المصاحب منه ما يصا
دايما ومنه ما يصاحب وقتا ما وسبب المصاحبة اما ان يكون
بحيث يمكن ان يعلم او لا يكون والاول ينسب الي اللزوم في العرف
والثاني ينسب الي الاتفاق فان الاتفاقي لا يخلو عن سبب ما
الا ان الجاهل بسببه ينسبه الي الاتفاق فاللازم ههنا هو المحمول
الخارج عن الموضوع الذي لا ينفك الموضوع عنه في حال من
الاحوال لسبب من شانه ان يكون معلوما والذاتي ايضا محمول
لا ينفك الموضوع عنه في حال من الاحوال بسبب معلوم الا انه
ليس خارجا عنه فهو لازم بحسب اللغة دون الاصطلاح والشيخ
عرف اللازم بانه الذي يصحب الماهية ولا يكون جزا منها وهذا
التعريف يتناول ايضا ما يصحبها من العرضيات لا دايما او بالاتفاق
لكن مراد الشيخ تميزه عن الذاتي فهو تعريف له بالقياس الي
الذاتيات لا الي ساير العرضيات كما مر في الفرق بين الذاتيات هـ
ولوازم الوجود **وقوله** مثل كون المثلث مساوي الزوايا القايمتين
وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند المقايسات لحوقا
واجبا، المحمولات الخارجية اما ان تلحق الموضوع لا بالقياس الي
شي خارج عنه بل بقياس بعض اجزايه الي بعض كالمستقيم للخط
او بقياس الموضوع الي ما فيه كالضاحك والابيض للانسان
فانهما يحملان عليه لاجل وجود الضحك والبياض فيه واما ان
يلحقه بالقياس الي شي خارج عنه كنصف الاثنين الذي يحمل علي
الواحد بقياسه الي الاثنين فانه مهما قيس الي الثلاثة صار
بضعفية ثلثية ومساوي الزوايا القايمتين محمول علي المثلث قد
لحقه بقياس زواياه الي قايمتين فهو من الصنف الثاني وجميع
ذلك اما ان يلحق الموضوع لحوقا واجبا او ممكنا والاول هو اللازم
والثاني ما عداه سوا لحقه اتفاقا او لحقه لحوقا غير دايم وهو
المراد من قوله وهذا وامثاله من لواحق تلحق المثلث عند
المقايسات لحوقا واجبا **قوله** ولكن بعد ما تقوم المثلث باضلاعه
الثلاثة، اشارة الي كونها عرضية غير ذاتية لان الذاتية ايضا
تلحقه لحوقا واجبا ولكن ليس بعد ما تقوم **قوله** ولو كانت
امثال هذه مقومات لكان المثلث وما يجري مجراه يتركب من مقومات
غير متناهية، وذلك لان مقايسته الي كل واحد مما عداه لا ينحصر

حب

كالهم

ككون الانسان ناطقا مع كون الحمار ناهقا
فانه يصحبه دايما وليس لازما له هـ

كالخسوف

س ج
في شرح قول الشيخ وان كان هذا
فرقا غير عام هـ

حد

حد فكما ان زوايا المثلث مساوية لقايمتين فهي مساوية لنصف اربع
قوايم ولثلث ست قوايم وهلم جرا **وقوله** الفاضل الشارح مشوبانه
جعل المحمولات التي ليست بالقياس الي امور خارجة عن الموضوع
موجوده في الخارج والتي بالقياس اليها موجودة في الذهن
دون الخارج ثم استنكر كون الصنف الثاني غير متناهية لوقوف
الذهن عند حد ما والحق ان كون الشي محمولا علي شي امر
عقلي سوا كان بالقياس الي امر خارج او لم يكن بالقياس الي شي
فان الموجود في الموضوع ليس الا البياض مثلا اما كون الموضوع
ابيض فليس في خارج العقل امرا زايدا علي البياض وعلي موضوعه
ولذلك كان الحمل والوضع من المعقولات الثانية واما كون بعض
المحمولات غير متناهية فهو بحسب القوة والامكان وليس تخرج
منها الي الفعل ابدا الا ما يتناهي عدده كما هو الحال في ساير
الاشيا التي توصف باللانهاية كالاعداد وغيرها والعلة في امتناع
كون امثال هذه المحمولات مقومات هي ان الموجود بالفعل هـ
لا يمكن ان يتقوم باجزا لم توجد الا بالقوة فان اجزا الشي تجب
ان تكون حاضرة معه لا ما استحسنه الشارح من ان الموجود
خارج الذهن لا يتقوم بالاجزا الذهنية **قوله** وامثال هذه
ان كان لزومها بغير وسط كانت معلومة واجبة اللزوم فكانت
ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة، مطلوب الشيخ
ان يثبت وجود لوازم بينة يمتنع رفعها في الذهن مع وضع
ملزوماتها فان قوما من المنطقيين انكروا ان يكون في اللوازم
ما يمتنع رفعه وقالوا كل ما يمتنع رفعه في الذهن فهو ذاتي مقوم
وذلك لانهم وجدوا هذا الحكم معدودا في الخاصيات الثلاث هـ
المذكورة للذاتي فاورد الشيخ لاثبات مطلوبه قسمة حاذي بها
اقسام العلوم الاولية والمكتسبة البرهانية وذلك ان يقال المحمول
اللازم لا يخلو من ان يكون لزومه للموضوع لا بتوسط شي اخر
بل لان ذات الموضوع او المحمول بما هي هي تقتضي ذلك اللزوم
او يكون بتوسط امر مغاير لهما تقتضيه والقسم الاول يقتضي ان
يكون المولف من ذلك الموضوع والمحمول قضية لا يتوقف الحكم
فيها الا علي تصورها فقط فيكون من الاوليات والقسم الثاني
يقتضي ان يكون المولف قضية مكتسبة من جملة القضايا التي

لانه قال لا يحتاج الي الغرض
والاعتبار هـ

حتي يكون موجودا في الخارج

اذ لو كان مراد الشيخ ذلك لوجب عليه
ان يقول ولو كان امثال هذه مقومات
لكان المثلث وما يجري مجراه مركبا
من امور لا وجود لها في الخارج هـ

اي اللوازم التي تلحق الموضوعات
بالقياس والمراد به اللازم مطلقا هـ
فان ساير اللوازم يشركها هذه اللوازم
في اللزوم هـ

لان الموجود
الخارجي لا
يوصف
بالتقوم
وعدمه
لانه امر
عقلي
هـ

تشتمل العلوم البرهانية علي امثالها وذلك لان محمولات المطالب
العلمية لاتكون مقومات لموضوعاتها بل تكون اعراضا ذاتية لها كما
ذكر في صناعة البرهان فقوله وامثال هذه ان كان لزومها بغير
وسط اشارة الي القسم الاول وقوله كانت معلومة اي معلومة
من غير اكتساب واجبة اللزوم وذلك لوجود السبب الموجب للزوم
فكانت ممتنعة الرفع في الوهم مع كونها غير مقومة وذلك مناقض
لما ذهب اليه القوم المذكورون من المنطقيين وهو مطلوب الشيخ
واعلم ان الحكم بكون المحمول اللازم بغير وسط بينا للموضوع لا يحتاج ج
الي البرهان الطويل الذي اقامه الشارح علي ذلك والي حل تلك
الشكوك التي اوردها عليه واحال بعضها الي ساير كتبه وذلك لان
اللزوم اذا كان مفسرا بعدم الانفكاك كان كل ما يلزم شيا بغير توسط
شي اخر فالشي لا ينفك عنه سواء لزمه في العقل او في الخارج
ولا معني للزوم العقلي الا ان تعقل الملزوم لا ينفك في العقل
عن تعقل لازمه وذلك هو المراد عن كونه بينا له واما اللازم
بتوسط شي اخر فانه لا ينفك عند حضور المتوسط وقد ينفك مع
غيبته فلا يكون عند الانفكاك بينا وما قيل علي ذلك من انه
يقتضي ان يكون الذهن منتقلا عن كل ملزوم الي لازمه ثم الي
لازم لازمه بالغا ما بلغ حتي يتحصل اللوازم باسرها بل جميع
العلوم المكتسبة دفعة في الذهن فليس بوارد وذلك لان اللوازم
المترتبة التي يتلازم جميعها بحسب ماهياتها لا بالقياس الي غيرها
فقد يمكن ان يستمر الاندفاع فيها ما لم يطرا علي الذهن ما يوجب
اعراضه عن تلك المتلازمات والتفاته الي غيرها ولكنها تقل في الوجود
فضلا عن ان تكون غير محصورة واللوازم التي توجد غير محصورة
وهي التي يشتمل علي امثالها اكثر العلوم فانها هي التي تكون
بحسب قياس الموضوع الي غيره وهي انما تتحصل عند تصور التي مع
الامور التي يقاس الموضوع وتصور تلك الامور الذي هو شرط في
حصولها ليس بواجب الحصول علي الترتيب المودي الي وجود تلك
اللوازم المترتبة فاذن قد اندفع ذلك الاشكال ونرجع الي ما كنا
فيه قوله وان كان لها وسط يتبين به اشارة الي القسم
الثاني وهو ان يكون اللازم بتوسط كما يقع في العلوم المكتسبة
قوله علمت واجبة به اشارة الي ان اللازم لا يكون بينا هـ

مطلقا

مطلقا بل انما يكون بينا عند حضوره فقط قوله واعني بالوسط الوسط مع
ما يقرن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا اشارة الي ان الوسط هو
الذي يفيد لمية اللزوم اي به يقوم البرهان علي اثبات ذلك المحمول
لموضوعه ثم ان الشيخ اراد ان يتوصل من النظر في حال الوسط
الي اثبات لازم بين ينتهي تحليل اللوازم الغير البينة اليه وقد بان
في علم البرهان ان الوسط في البراهين علي المطالب اما ان يكون
مقوما لموضوع المطلوب او يكون عارضا له فان كان مقوما امتنع
ان يكون محمول المطلوب مقوما للوسط لان مقوم المقوم مقوم
والمقوم لا يكون مطلوبا لاشتمال تصور الموضوع عليه بل يجب ان
يكون عارضا له البتة وان كان الوسط عارضا للموضوع جاز ان
يكون المحمول مقوما للوسط وجاز ان يكون عارضا له ايضا فهذان
ماخذان مشتملان علي اصناف البراهين ويسمي الاول ماخذا اول
والثاني ماخذا ثانيا قوله وهذا الوسط ان كان مقوما
للشي لم يكن اللازم مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل كان لازما
له ايضا اشارة الي الماخذ الاول وانما لم يجز ان يكون اللازم مقوما
للمقوم لانا فرضناه خارجا وجزء الجزء يكون داخلا ثم اراد ان
يتوصل من هذا الماخذ الي مطلوبه فاورد قسمة اخري وهي ان
اللازم الاول اما ان يكون لزومه للوسط بوسط او بغير وسط
ثم ابطل القسم الاول بان قال فان احتاج الي وسط تسلسل الي غير
النهاية فلم يكن وسطا اي يحتاج كل وسط في لزومه الي وسط
اخر ويتسلسل وهو باطل لكونه غير مود الي ثبوت اللازم الاول
المفروض ثبوته ومع جوازه يشتمل علي الخلف من وجه اخر
وهو كون ما فرضناه وسطا ليس بوسط بل جزءا من امور غير
متناهية هي باسرها الوسط واذا لم يكن كل ما فرض وسطا ليس
بوسط فلا وسط وهو المراد بقوله فلم يكن وسطا ولفظه لم يكن
ههنا فعل تام قوله وان لم يحتج فهناك لازم بين اللزوم بلا وسط
اي لما بطل القسم الاول ثبت القسم الثاني وهو مطلوبه ثم انتقل
الي الماخذ الثاني بقوله وان كان الوسط لازما متقدما اي ان
كان الوسط المفروض اولا لازما للموضوع متقدما لزومه للموضوع
علي لزوم المحمول له والقسمة المذكورة واردة ههنا ايضا الا انه
لم يفصلها ايجازا بل قال مبطلا للقسم الاول واحتاج الي توسط

ني

لازم اخر او مقوم غير منبه في ذلك الي لازم بلا وسط ايضا تسلسل الي غير النهاية فانه لما كان الوسط الاول لازما حال كون هذا الوسط الثا مقوما او لازما ولذلك قال لازم اخر او مقوم وبابطال هذا القسم يتعين القسم الثاني الذي هو المطلوب فاستنتج من جميع الاقسام مطلوبه وذلك قوله فلا بد في كل حال من لازم بلا وسط ، ثم صرح بما اراد منه فقال فقد بان انه ممتنع الرفع في الوهم ، ثم بين انه انما اراد بذلك مناقضة القوم المذكورين بقوله فلا يلتفت اذن الي من قال ان كل ما ليس بمقوم فقد يصح رفعه في الوهم وقد تم الكلام قوله ومن امثلة ذلك كون كل عدد مساويا لاخر او مفاوتا له ، مثال اخر للازم البين وذلك لان المساواة واللامساواة لازم بين للكم ولانواعه انما يلحقها بقياس بعضها الي بعض بشرط ان يكونا من جنس واحد والفاضل الشارح انما نسب هذا البيان الي التطويل لانه لم يعتبر محاذاته لاقسام العلوم وماخذ البراهين بل مطابقته للوجود والبرهان الذي اورده وادعي فيه التقريب وعدم الاحتياج الي ذكر التسلسل وهو ان الماهية ان اقتضت من حيث هي هي شيا من لوازمها فما اقتضته هو لازمها بغير وسط وان لم تقتض من حيث هي هي شيا فهي من حيث هي هي لا تستلزم شيا وقد فرضت مستلزمة هذا خلف ليس كما ذكره لان القسمة فيها ليست بمستوفاة فان من اقسامها ايضا ان يقال انها تقتضي لوازمها ولكن لا من حيث هي هي بل بعضها بتوسط بعض علي سبيل الدور او التسلسل او لا علي سبيل احدهما وما لم يبطل هذا القسم لا يتم برهانه اشارة الي العرضي الغير اللازم واما المحمول الذي ليس بمقوم ولا لازم فجميع المحمولات التي يجوز ان تفارق الموضوع انما لم يقل فجميع المحمولات التي تفارق لان مقابل ما يمتنع ان يفارق اعني اللازم هو ما يجوز ان يفارق وينقسم الي ما يفارق والي ما لا يفارق وهو ما تدوم مصاحبته اتفاقا ككون زيد فقيرا طول عمره مثلا قوله مفارقة سريعة او بطيئة سهلة او عسرة مثل كون الانسان شابا وشيخا وقايما وجالسا يمكن ان تتركب الاعتبارات فالسريعة السهلة كالنايم والسريعة العسرة كالمغشي عليه والبطيئة السهلة كالشباب والعسرة كالمجنون اشارة ولما كان المقوم يسمي ذاتيا فما ليس بمقوم لازما كان او مفارقا فقد يسمي عرضيا ومنه

الذي يلحق الموضوع بالقياس الي غيره الا انه اللازم البين ه

قال الامام امكان طلب المجهولات يدل علي ان من اللوازم ما هو مجهول ومنها ما هو بين الثبوت حتي يطلب بذلك المعلوم تلك المجهولات وهذا البرهان كاف في اصل المقصود قال الشارح المحقق ان هذا البرهان وان كان كافيا بحسب اعتبار الواقع وهو ان الواقع هو ان امكان طلب المجهولات لا يكون الا بواسطة معلوم الا انه غير مشتمل علي اعتبار محاذاته اقسام العلوم وماخذ البراهين كما اشتمل علي ذلك برهان الشيخ فلذلك طال برهان الشيخ ه

المراد ان لا يكون اللازم باسالتي من الوسايط بتوسط الموضوع بل بتوسط بعضها البعض لا علي جهة الدور والتسلسل ه

ما

[illegible]

ما يسمي عرضا وسنذكره قوله ومنه ما يسمي عرضا يريد به العرض العام اشارة الي الذاتي بمعني اخر وربما قال الواضع المنطق ذاتي في غير هذا الموضع منه وعنوا به غير هذا المعني وذلك هو المحمول الذي يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته ، يعني بغير هذا الموضع كتاب البرهان فان الذاتي هناك هو ما يعم هذا الذاتي والاعراض الذاتية وهي علي ما رسمه كل ما يلحق الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته فجوهر الشي حقيقته سواء كان بسيطا او مركبا والماهية ربما تختص بالمركبات وكل ما يلحق الموضوع فهو اما ان يلحقه لانه هو واما ان يلحقه لامر اخر وذلك الامر اما ان يساويه او يكون اعم منه او اخص والاول وحده هو العرض الذاتي الاولي وهو مع القسم الثاني اعني الذي يلحقه بسبب امر يساويه كالفصل او العرض الذاتي الاول انما يلحقان الموضوع من جوهر الموضوع وماهيته الا ان الاول يلحقه من غير واسطة والثاني يلحقه بواسطة فالمجموع هو العرض الذاتي بحسب الرسم المذكور وهو المحمول الذي يوخذ الموضوع في حده الا ان الاصطلاح يقتضي ان يطلق العرض الذاتي في كتاب البرهان علي معني اعم من ذلك والسبب فيه ان العلوم متمايزة بحسب تباين موضوعاتها والعرض بهذا المعني قد يحمل في كل علم علي موضوعه وقد يحمل علي انواع موضوعه وقد يحمل علي اعراض اخر له وقد يحمل علي اعراض انواع الاعراض الاخر كالناقص في علم الحساب علي العدد وعلي الثلاثة وعلي الفرد وعلي زوج الزوج فالموضوع لا يكون ماخوذا في حد المحمول الا في الاول بل يكون الماخوذ في الثاني جنسه وفي الثالث معروضه وفي الرابع معروض جنسه ولما كانت المحمولات البرهانية اعراضا ذاتية كان جميع ذلك من الاعراض الذاتية وحينئذ يكون رسمها ما يوخذ في حده موضوعه او ما يقوم موضوعه او معروضه او معروض جنسه ويقيد ما يقوم موضوعه بما لا يخرج عن العلم الباحث عنه فانه ما يوخذ فيه جنس الموضوع الخارج عن ذلك العلم لا يسمي عرضا ذاتيا وحين يطلق العرض الذاتي علي جميع ما ذكرنا يختص الاول بقيد الاولي لان ما عداه انما يلحق الموضوع لامر غير ما به هو هو هذا اذا اريد بالموضوع موضوع القضية اما اذا اريد به موضوع العلم فيكفي فيه ان يقال ما يوخذ موضوع العلم في حده قوله مثل ما يلحق المقادير او جنسها من المناسبة والمساواة والاعداد

من كتاب البرهان

جز الماهيه

كقوة الحيوان وضعفه اللاحق لصحته ومرضه ه

قال المصنف في نقد التنزيل في مثل هذا الموضع بشرط ان لا يكون اللحوق خارجا عن موضوع ذلك العلم هو س ج

وهو العرض الذي يلحقه لانه هو ه

هذا التعريف غير كاف لانهم اخذوا العرض الذاتي في تعريف موضوع العلم حيث قالوا موضوع العلم ما يبحث فيه عن اعراضه الذاتيه فلو اخذ موضوع العلم في تعريف العرض الذاتي لكان دورا ظاهرا وذلك ظاهر ه

اعني الذي يتخصص بالمقادير

من الزوجية والفردية والحيوان من الصحة والسقم وهذا القبيل من الذاتيات يخص باسم الاعراض الذاتية مثل ما يتمثلون به من الفطوسة للانف والمناسبة المقدارية بالمعنى الغير العددية كما مرّ والمشترك بينهما المناسبة المطلقة وهي كجنس لهما فالمناسبة اذا اخذت على انها مقدارية كانت عرضا ذاتيا للمقادير وتستعمل في علمها واذا اخذت على انها مطلقة كانت عرضا ذاتيا لجنسها الذي هو الكمية لكنها لا تستعمل في علم المقادير ولا في علم الاعداد لانها ليست عرضا ذاتيا لموضوعيهما كما ذكرناه وكذلك المساواة ولذلك قال تلحق المقادير او جنسها **قوله** وقد يمكن ان يرسم الذاتي برسم يجمع الوجهين جميعا انما قال يرسم ولم يقل يحد لان الامور المختلفة بالماهية لا يمكن ان تجمع في حد لانها لا تشترك في الذاتيات المميزة لكنها يمكن ان تجمع في رسم لانها ربما تشترك في لوازم تميزها عما عداها وذلك الرسم هو ان يقال ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع في حده فالاول مقوماته والثاني اعراضه الذاتية المذكورة اولا وان اريد ان تجمع جميع الاعراض الذاتية قيل ما يوخذ في حد الموضوع او يوخذ الموضوع او ما يقومه مما لا تخرج عن العلم الباحث عنه في حده كما مرّ او موضوعها و**اعلم** ان اخذ المقومات في الحد اخذ طبيعي واخذ الموضوع فيه اضطراري **قال** الفاضل الشارح على تعريف العرض الذاتي باخذ الموضوع في حده وهذه عبارة المتقدمين اوردها الشيخ في الشفا وتبعه مقلدوه المتاخرين وبين في الحكمة المشرقية بطلانها بان الموضوع بماهيته ووجوده متميز عن ماهية العرض ووجوده فكيف يوخذ في حده وايضا الاعراض غير متعلقة في ماهياتها بموضوعاتها بل تعلقها بها لموضيتها وهي من لوازمها ولاجل ذلك عدل الشيخ عن تلك العبارة في هذا الكتاب الى ما ذكره ثم جعل الرسم الجامع بناء عليه هو ما يحمل على الشي بما هو هو او هو الذي يقتضيه الشي بما هو هو وقال وذلك لان الماهية تقتضي المقومات اقتضاء المعلول العلة وتقتضي الاعراض الذاتية اقتضاء العلة المعلول **واقول** ما ذكره الشيخ في الحكمة المشرقية في هذا الموضع يرجع الى ان الاعراض التي يعبر عنها بما يقتضي تخصصها بموضوعاتها فتعريفاتها بحسب اسمايها انما تشتمل بالضرورة على اعتبار موضوعاتها واما حقايقها في انفسها فانما تكون غير مشتملة من حيث الماهيات على الموضوعات وان كانت محتاجة اليها من حيث الوجود والحد التام يلتيم من مقومات الماهية دون

في تعريف ذي الاسم والمنفصل ه قبيل كهذا باسطره

ما يوخذ احدهما في تعريف الآخر في جواب من يسال عن الذاتي المطلق ه للموضوع والمراد بالذاتي المطلق ما يشمل الجزء المحمول والعرض الذاتي ه

تما

اعني ما يوخذ الموضوع في حده ه

مقومات

مقومات الوجود فما كانت من تلك الماهيات بسايط لا اجناس لها ولا فصول فلا حدود لها وما لها اجناس وفصول فحدودها التامة تشتمل عليها دون موضوعاتها والمشتملة على موضوعاتها من التعريفات انما هي رسومها لا حدودها وكل ذلك فيما لا يقتضي تصور ذواتها التفاتا الى موضوعاتها اما ما يقتضي التفاتا اليها فانما تكون مفهوماتها مركبة عن حقايقها وعن اعتبار موضوعاتها وينبغي ان يحد باعتبار موضوعاتها وذلك لان التعلق بالشي في الوجود غير التعلق به في المفهوم ولا يطلب في التحديد الا المفهوم هذا حاصل كلامه المتعلق بهذا البحث ولولا مخافة التطويل لاوردناه بالفاظه وظاهرات الاعراض التي تمثل بها الشيخ في هذا الفصل من الاشارات مما لا يفهم من غير التفات الى موضوعاتها وذلك لان المساواة اتفاق في نفس الكمية والمناسبة اتفاق في كون الكمية مضافة الى غيرها والزوجية انقسام بمتساويين في العدد بحسب ما عرفها الشيخ نفسه في مواضع اخر فان جردت هذه التعريفات عن اعتبار الموضوعات بقيت هـ المساواة والمناسبة اتفاقا محضا وهو نوع من المضاف والزوجية انقساما بمتساويين فقط وهو نوع من الانفعال ولا يكون شي من ذلك عرضا ذاتيا للكم والعدد ولا لغيرهما وكذلك في باقيها ولست ادري كيف يصنع هذا الفاضل الذي لم يقلد المتقدمين فيها ايخالف الجميع في جعلها اعراضا ذاتية ام يخالفهم في تعريفاتها بما عرفوها به مخترعا من نفسه لها تعريفات اخر اما نحن معاشر المقلدين فلما لم نفهم من هذه الاعراض بسيطة كانت او مركبة سوى ما ذكروه في تعريفاتها المتناولة للموضوعات كانت تلك التعريفات حدودا او رسوما تامة او ناقصة بحسب التسمية او بحسب الماهية فلسنا نقدر على ان نتصورها غير ملتفتين الى موضوعاتها ولا على ان نعرفها الا كذلك ولا نابى من ان نجوز ان يكون الحد الماخوذ فيه الموضوع الذي ذكروه حدا غير حقيقي بحسب الماهية وحدها على ما اشار اليه الشيخ فكثيرا ما يطلق اسم الحد على ساير التعريفات بالمجاز والتوسع فهذا ما عندي فيه واما الرسم الجامع الذي اورده الفاضل الشارح فهو رسم للمحمولات الاولية التي هي الجنس والفصل القريبان والاعراض الذاتية الاولية فقط نقله الشارح الى ها هنا وتخرج منه المقومات البعيدة كاجناس الاجناس والفصول وفصولها وساير الاعراض

ضا

فانه لا يحمل على الشي بما هو هو بل يحمل بالواسطة ه

الذاتية المستعملة في البراهين والشارح معترف بذلك فاذن ليس بجامع
للذاتيات بالوجهين جميعا قوله والذي يخالف هذه الذاتيات فما يلحق
الشي لاجل امر خارج عنه اعم منه كلحوق الحركة للابيض فانها انما تلحقه
لانه جسم وهو معنى اعم منه اولامر اخص منه كلحوق الحركة للموجود
فانها انما تلحقه لانه جسم وهو معنى اخص منه وكذلك لحوق الضحك
للحيوان فانه انما يلحقه لانه انسان، لم يذكر قسما من الاقسام المذكورة
وهو ما يلحق الشي لاجل امر يساويه وهو من جملة الاعراض الذاتية
المذكورة بالشرط المذكور كالضاحك الذي يلحق الانسان للمتعجب
ومساوية الزوايا القائمتين الذي يلحق المثلث لوسايط بينهما ولعل
الشيخ لم يذكره لدخوله فيما مر وهو ايضا خارج عن الرسم الجامع الذي
ذكره الشارح اشارة الى المقول في جواب ما هو يكاد المنطقيون
الظاهريون عند التحصيل عليهم لايميزون بين الذاتي وبين المقول
في جواب ما هو، هو لانهما سمعوا ان الجنس مقول في جواب ما هو حسبوا
ان المقول في جواب ما هو هو الجنس ولم يميزوا بين الجنس والفصل
كما حكي عنهم او عن امثالهم في كتاب الجدل فاذا احتفل عليهم اي نبّهوا
على تحقيق ما يودي اليه ظنهم الفاسد مما غفلوا عنه وذلك بان
يُذكَّروا أنهم عنوا بالذاتيات اجزاء الماهية فقط والجنس هو جزء
الماهية لزمهم ان لايكون بين الذاتي وبين المقول في جواب ما هو
عندهم فرق ولاجل ذلك قال الشيخ يكاد المنطقيون الظاهريون
لايميزونه ولم يقل انهم يقولون كذا ثم لما تنبه بعضهم للفصول وراها
وحدها غير صالحة لجواب ما هو ذهب الى ان من الذاتيات ما يصلح
لذلك ومنها ما لا يصلح وجعل الصالح ما هو عام يعني الجنس وهو
المراد بقوله فان اشتى بعضهم ان يميز كان الذي يوول اليه قوله هو
ان المقول في جواب ما هو من جملة الذاتيات ما كان مع ذاتيته
اعم قوله ثم يتبلبلون اذا حقق عليهم الحال في ذاتيات هي اعم
وليست اجناسا مثل اشيا يسمونها فصول الاجناس وستعرفها،
يقال تبلبلت الالسن اي اختلطت والمراد ان كلامهم يختلط اذا نبهوا
على ما يناقض مرايهم وذلك بايراد فصول الاجناس كالحساس للانسان
فانها ذاتيات لكونها مقومة للاجناس وعامة لكونها مساوية لها
في الدلالة وغير صالحة لجواب ما هو لكونها فصولا ثم لما فرغ الشيخ
عن حكاية مذهبهم ونقضه اشتغل بتحقيق ذلك فقال لكن الطالب

حذفه ايثارا للاختصار

لان التعريف المذكور وهو قوله ما يلحق الموضوع من جوهره وماهيته شامل للعرض الذاتي الاولي وللعرض الذي يلحقه بواسطة امر يساويه كما قرره الشارح ه

اي عند رد محصول كلامهم عليهم قال في الصحاح تحصيل الكلام رده الى محصوله ه

لا نفس الماهية اذ لو اريد ذلك لكان صحيحا

لانهم يقيسون هكذا الجنس ذاتي والجنس مقول في جواب ما هو ويستنتجون من هذا القياس قضية كلية وهي ان كل ذاتي مقول ولم يتنبهوا لان الشكل الثالث لا ينتج الكلي ه

واجزاء الماهية منحصرة في الجنس والفصل وهما واحد في ظنهم فالذاتيات اذن منحصرة في الجنس بزعمهم والجنس مقول في جواب ما هو فالذاتيات اذن مقولة في جواب ما هو لا غير فلم يفرقوا بين الذاتي والمقول في جواب ما هو ه

لان ظنهم يودي الى ان كل ذاتي جنس وهم غافلون عن تادية ظنهم الى هذا القول ه

وهو مما لا يخفى عنه من صنيع العلوم

بما هو

بما هو انما يطلب الماهية وقد عرفت الماهية وانها انما تتحقق بجميع
المقومات، يعني بذلك ما سبق بيانه حين ذكر ان كل ماهية انما
تتحقق بان تكون اجزاوها حاضرة معها قال فيجب ان يكون الجواب
بالماهية ثم نبه على منشا غلطهم بقوله وفرق بين المقول في جواب
ما هو وبين الداخل في جواب ما هو والمقول في طريق ما هو فان
نفس الجواب غير الداخل في الجواب والواقع في طريقه وذلك لان القوم
لم يفرقوا بين نفس الجواب التي هي الماهية وبين الداخل فيها و
الواقع في طريقها الذي هو جزء الماهية يعني الذاتي قال الفاضل
الشارح والفرق بين الداخل في جوابه ما هو والواقع في طريقه هو
ان الجزء اذا كان مذكورا بالمطابقة كان مقولا في طريق ما هو واذا
صار مذكورا بالتضمن كان داخلا في جوابه اقول ويمكن انه يحمل
الاشتباه الاول الواقع بين جوابه ما هو وبين الذاتي اي ذاتي كان
على عدم الفرق بين نفس الجواب والداخل فيه فيكون الداخل في
الجواب هو الذاتي الذي هو جزء الماهية فقط على ما يقتضيه
عرضهم ويحمل الاشتباه الثاني الواقع بين الجواب وبين الذاتي الاعم
على عدم الفرق بين نفس الجواب والمقول في الطريق فيكون المقول
في طريق ما هو هو الذاتي الاعم وحينيذ يكون الداخل في الجواب
اعم من المقول في الطريق ومما يويده ان الشيخ عرف الجنس المشهور
المتناول للجنس والفصل في الجدل على ما يستعمله الظاهريون بكونه
مقولا في طريق ما هو وذلك عندهم انما يكون هو الذاتي الاعم فان
الذاتي المساوي انما يكون عندهم حدا وايضا الشي قد يعرف بالذاتي
الاعم اولا ثم يقيد بالمساوي حتى تتحصل ماهيته فان الاعم قد وقع
في الطريق واما المساوي فقد وقع عند الوصول الى المقصد الذي
هو تحصيل الماهية قوله واعلم ان سوال السايل بما هو بحسب ما يوجبه
كل لغة هو انه ما ذاته او ما مفهوم اسمه وانما هو هو باجتماع ما يعمه
وغيره وما يخصه حتى يتحصل ذاته المطلوب في هذا السوال تحققها
والامر الاعم لا هو هوية الشي ولا مفهوم اسمه بالمطابقة ولهم ان
يقولوا انا نستعمل هذا اللفظ على عرف ثان ولكن عليهم ان يدلوا
على المفهوم المستحدث ويايروه الى قدمايهم دالين على ما اصطلحوا
عليه عند النقل كما هو عادتهم وانت عن قريب ستعلم ان لهم عن العدول
عن الظاهر في العرف غنى، بيان ذلك المباحث العلمية لا تتعلق بالالفاظ

لان الداخل في جواب ما هو هو الذاتي عندهم والذاتي عندهم مقول في جواب ما هو فالداخل في جواب ما هو يكون نفس المقول في جواب ما هو وهو الاشتباه الاول ه

لا الذاتي بمعنى نفس الماهية ه

كالحيوان

كالناطق

الا بالعرض كما مر واذا تعلقت بها فيجب ان تحمل الالفاظ على مفهوماتها بحسب
عرف اللغة ما لم يطرا عليها نقل اصطلاحي ولما كان البحث عن مفهوم ما هو
لا من حيث هو مقيد بلغة خاصة رجع الشيخ الى مفهومه الاصلي وبين
انه انما يورد سوالا اما عن حقيقة الذات او عن مفهوم الاسم بالمطابقة
كما يتبين في باب المطالب ثم بين ان المعنى الذي يجعله القوم بازايه
ليس هو احدهما لان حقيقة الذات انما تتحصل باجتماع ما يعمه
يعني الجنس القريب وما يخصه يعني الفصل والامر الاعم الذي يذهبون
اليه ليس هو ما به الشي هو يعني حقيقته ولا هو ايضا مفهوم اسمه
بالمطابقة فاذن ليس هذا الاطلاق بحسب العرف اللغوي فان ذهبوا
الى اصطلاح طار عليه وادعوه فلهم ذلك ولكن عليهم ان يبينوا المفهوم
الذي اصطلحوا عليه والسبب الموجب للنقل من العرف اللغوي الى هذا
الاصطلاحي وان ينسبوا ذلك الى القدماء فان طريقتهم في هذه الصناعة
هي التزام مصطلحات القدماء مع ما يلزمها ويلزمهم عليها على ما شحنوا
كتبهم به وليس يمكنهم ذلك مع انه مستغنون عن هذا التعسف على ما
سنبينه **اشارة** الى اصناف المقول في جواب ما هو اعلم ان اصناف
الدال على ما هو من غير تغيير مفهوم العرف ثلاثة يعني بالعرف اللغوي
المذكور ووجه الحصر ان يقال المسئول عنه بما هو اما ان يكون شيا
واحدا او اشياء كثيرة والاول اما ان يكون كليا او يكون جزئيا والثاني
اما ان تكون تلك الاشياء مختلفة الحقايق او تكون متفقة الحقيقة
وهذه اربعة اصناف والجواب عنها ثلاثة اصناف لان الجواب عن صنفين
منها واحد وذلك لان المسئول عنه ان كان شيا واحدا وكان كليا فيجاب
بالحد وحده ولا يجاب بذلك اذا شاركه غيره في السوال فهو جواب في
حال الخصوصية المطلقة وان كان اشياء كثيرة مختلفة الحقايق فيجاب
بتمام الماهية المشتركة بينها ولا يجاب بذلك اذا اختص السوال بواحد منها
فهو جواب في حال الشركة المطلقة وان كان شيا واحدا جزئيا او اشياء
كثيرة متفقة الحقيقة كان الجواب في الحالتين هو نفس ماهية ذلك
الشي او تلك الاشياء فهو جواب في حالتي الشركة والخصوصية معا
وقد ظهر من ذلك ان اصناف الجواب الذي هو الدال على ما هو ثلاثة
لا تزيد ولا تنقص والشارح جعل المطلوب في الصنف الذي يدل
بالخصوصية المحضة ماهية شخص واحد ومثل بزيد اذا قيل انه ما
هو وهو سهو منه فانه من الصنف الثالث كما ذكر في الكتاب **قوله**

بلغ

احدها

احدها بالخصوصية المطلقة مثل دلالة الحد على ماهية الاسم كدلالة
الحيوان الناطق على الانسان الحد قد يكون بحسب الاسم ويجاب به
عن ما هو طالب تفسير الاسم وقد يكون بحسب الحقيقة ويجاب به عن
ما هو طالب الحقيقة وربما يجاب بحد واحد في الموضعين باعتبارين
فلعله لم يقل مثل دلالة الحد على ماهية المحدود لئلا يتخصص باحدهما
بل قال على ماهية الاسم ليتناولهما **قوله** والثاني بالشركة المطلقة
مثل ما يجب ان يقال حين يسال عن جماعة مختلفة فيها مثلا هو
انسان وفرس وثور ما هي وهنالك لا يجب ولا يحسن الا الحيوان
اما انه لا يجب اي لا ينبغي فلانه تمام الماهية المشتركة واما انه لا يحسن
فلانه لو اورد حد الحيوان بدله لكان المورد مشتملا على ما يجب لكنه
لم يحسن فانه لا حاجة الى ذلك التفصيل **قوله** فاما ما هو الاعم من
الحيوان كالجسم فليس لها بما هية مشتركة بل جزء الماهية المشتركة
واما الانسان والفرس ونحوهما فاخص دلالة مما تشتمل عليه تلك
الماهية هذا شروع في بيان ذلك بانه المورد ان كان غير الحيوان
فاما ان يكون اعم او اخص منه او مساويا له وابطل الجميع وذلك
ظاهر الى قوله في ابطال المساوي واما مثل الحساس والمتحرك بالارادة
طبعا وان انزلنا انهما مقومان مساويان لتلك الجملة معا بالشركة
فليسا يدلان على الماهية وانما قال ذلك لانهما عند الجمهور فصلان
متساويان يقومان الحيوان والتحقيق يقتضي ان الفصل الذي
يتحصل به الجنس لا يكون فوق واحد لان الواحد ان لم يتحصل به
الجنس لا يكون فصلا وان تحصل به كان ما عداه فضلا فلا يكون
فصلا اللهم الا ان تكون الفصول ماخوذة عن علل مختلفة وحينئذ
يكون الفصل الحقيقي مجموعها وكل واحد منها هو جزءه وربما يكون
الفصل الحقيقي شيا لا يدل على ذاته الا بعرض ذاتي له فيشتق له
الاسم من ذلك العرض كالناطق المشتق من النطق الدال على فصل
الانسان فان وجد له عرضان يشتبه تقدم احدهما على الاخر فقد
يشتق له عن كل واحد منهما اسم وحينئذ ربما يظن ان المفهوم من
الاسمين فصلان متغايران لتغاير معنييهما والحساس والمتحرك في
هذا الموضع من هذا القبيل فان مبدا الفصل الحقيقي هو النفس
الحيوانية التي هي موضوعة الحس والحركة فاشتق له اللقب منهما
ولما لم يكن هذا التحقيق منطقيا اعرض الشيخ عنه وعرض بان ذلك

اي تلك الحقايق المختلفة

مخالف للتحقيق بقوله وان انزلنا انهما مقومان اي ان فرضنا قوله
وذلك لان المفهوم من الحساس والمتحرك بالارادة وامثال ذلك بحسب
المطابقة هو مجرد انه شي له قوة حس او قوة حركة وكذلك مفهوم الابيض
هو انه شي ذو بياض فاما ما ذلك الشي فغير داخل في مفهوم هذه
الالفاظ الا علي طريق الالتزام حين يعلم من خارج انه لا يمكن ان يكون
شي من هذه الاجسام، يريد ان الفصول والعرضيات كلها لا تدل علي
اصل الماهية الذي يدل عليه الجنس الا بالالتزام وذلك لان الفصول
تحصل الماهية والعرضيات تلحقها بعد تحصلها فاما الشي الذي يتحصل
بها او يكون موضوعا لها فهو خارج عن مفهوماتها اذ لو كانت تشتمل
عليه لكان ما به الاشتراك داخلا فيما به الامتياز او الاشيا الداخلة
في الخارجة هذا خلف قوله واذا قلنا لفظة كذا تدل علي كذا فانما
نعني انه طريق المطابقة او التضمن دون طريق الالتزام، يريد بهذه
الدلالة الدلالة علي الماهية او علي مفهوم الاسم لا الدلالة المطلقة
كما فهمها الشارح وادي به ذلك الي ان جعل دلالة الالتزام مهجورة في
جميع المواضع والعلة في اختصاص المطابقة والتضمن بهذه الدلالة
ان اللفظة ما هو انما تقصد بالقصد الاول ما يطابق المسؤل عنه
دون ما عداه ثم تتعلق باجزايه بالقصد الثاني لكونها المسؤل عنه
متعلق الهوية بها فتبقي اللوازم غير مقصودة مطلقا قوله
وكيف والمدلول عليه بطريق الالتزام غير محدود، اي اللفظ الذي
يقصد به اشيا محدودة اذا دل علي الماهية او علي مفهوم الاسم
وتناول ما يدخل فيهما فقد وقع علي اشيا محدودة واما اللوازم
الخارجية فلكونها غير محدودة لا يجوز ان تكون مقصودة له قوله
وايضا لو كان المدلول عليه بطريق الالتزام معتبرا لكان ما ليس بمقوم
صالحا للدلالة علي ما هو مثل الضحاك مثلا فانه من طريق الالتزام
يدل علي الحيوان الناطق لكن قد اتفق الجميع علي ان مثل هذا لا يصلح
في جواب ما هو فقد بان انه الذي يصلح فيما نحن فيه انه يكون جوابا
عما هو ان يقول لتلك الجماعة انها حيوانات، هذا تصريح بتخصيص
الدلالة المذكورة بهذا الموضع لان ما ليس بمقوم كالخواص فقد يكون
صالحا للدلالة بالاتفاق في ساير المواضع والا لكانت الرسوم ايضا
مهجورة علي الاطلاق وكذلك الحدود الناقصة التي تخلو عن الاجناس
وايضا الشيخ قد صرح بذلك في الشفا في الفصل الذي قسم فيه الكلي الي

اقسامه

المتاخرون منعوا ذلك بانه يعتبر في
الالتزام اللازم البين لا اي لازم كان
فلا يلزم كونها غير محدودة لان ما هو
بين محدود هـ

لا نسلم ذلك لجواز ان يكون المعتبر عندهم
في الجواب كون الشي ذاتيا ودالا علي هـ
المسؤل عنه بالالتزام وحينئذ لا يتوجه
النقض بما ليس بمقوم هـ

اقسامه الخمسة فقال بعد ان قسم الدال علي الماهية الي الجنس والنوع
ما هذه عبارته والحساس لا يدل علي ما يدل عليه الحيوان الا بالالتزام
فليس جنسا اذ المراد ههنا بالدلالة ما يدل بالمطابقة او التضمن وهذا
ايضا نص صريح علي التخصيص بهذا الموضع قوله ويجد اسم الحيوان
موضوعا بازا جملة ما تشترك فيه هي من المقومات المشتركة بينها
دون التي تخصها وما في حكمها وضعا شاملا وانما يخلي عما يخص كل
واحد منها يريد انه اذا ابطلت الاقسام باسرها تعين الحيوان للجواب
فانه هو الذي يشمل جميع الذاتيات المشتركة التي تخص هذه المختلفات
المسؤل عنها ويخلي عن فصل كل واحد منها قوله هذا واما الثالث
فهو ما يكون بشركة وخصوصية معا مثل ما انه اذا سيل عن جماعة
هم زيد وعمرو وخالد ما هم كان الذي يصلح ان يجاب به علي الشرط
المذكور انهم ناس، اي من غير يعتبر العرف اللغوي قوله واذا سيل
عن زيد وحده ما هو لست اقول من هو كان الذي يصلح ان يجاب
به انسان، اشارة الي الفرق بين ما و من فان الاول قد مر بيانه
والثاني انما يطلب به العوارض المشخصة ويكون جوابه زيد او
ما يجري مجراه قوله لان الذي يفضل في زيد علي الانسانية
اعراض ولوازم لاسباب في مادته التي منها خلق وفي رحم امه
وغير ذلك عرضت له، يريد انه يفرق بين الاشيا التي تدخل علي معني
كالحيوان وتجعلها اشيا مختلفة الحقايق كالانسان والفرس وبين
الاشيا التي تدخل علي معني اخر كالانسان وتجعلها اشيا متفقة
الحقيقة كزيد وعمرو ولتمهيد لبيان ذلك مقدمة هي ان نقول
من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعني
وحده ويكون كل ما يقارنه زايدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا
علي ذلك المجموع بل جزا منه ومنها ما يتصور معناه لا بشرط ان
يكون ذلك المعني وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا يقارنه
ويكون معناه الاول مقولا علي المجموع حال المقارنة وهذا الاخير
قد يكون غير متحصل بنفسه بل يكون مبهما محتملا لان يقال علي اشيا
مختلفة الحقايق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير
هو بعينه احد تلك الاشيا، وقد يكون متحصلا بنفسه او بما انضاف
الي المعني المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال علي اشيا مختلفة
الحقايق بل يقال حين يقال علي اشيا لا تختلف الا بالعدد فقط،

اي ويخص ما في حكمها كفيرها من انواع
الحيوان قال في الصحاح تخليت تفرغت
وخليت عنه وخليت سبيله فهو مخلي هـ

واما الذي يشمل الذاتيات المشتركة
التي لا تخص هذه المختلفات المسؤل
عنها كالجسم النامي فهو لا يصلح للجواب
عن السؤال عن هذه المختلفات
وذلك ظاهر هـ

وهذان يشتركان في ان المعني الاول يقال علي الحاصل بعد لحوق الغير
الا ان اللاحق معطٍ لقوام ذلك المعني في الصورة الاولي ويسمي فصلا
ولاحق به بعد التقوم في الصورة الاخيرة ويسمي عارضا فالكلي يسمي
بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا
مثاله الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شي وان اقترن به
الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال له
انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شي بل من
حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصص بالناطق تحصل
انسانا ويقال له انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون
مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء
الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيواني الثاني
ليس بجزء له لان الجزء لا يحمل علي الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد
من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه
في الخارج يتاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شي يعمه
وغيره وشي يخصه ويحصله ويصيره هو هو بعينه والحيوان الثالث
هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشيا التي تنضاف
اليه بعد تحصله لا تفيده اختلافا في الماهية بل ربما تجعله مختلفا
بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود وكهذا الانسان
وذلك الانسان فظهر الفرق بين الاشيا التي تدخل علي معني وتجعله
اشيا مختلفة الحقايق وبين الاشيا التي تدخل عليه وتجعله اشيا
متفقة الحقيقة واذا تقرر ذلك فنقول لما كان الانسان نوعا كما قلنا
كان متحصل الوجود فكان كل ما ينضاف اليه ويقترن به مما يجعله
مختلفا بالعدد فهو غير مقوم اياه بل عارض له بخلاف الحيوان ولذلك
كانت ماهية الاشخاص هي شيا واحدا وهو المراد من قوله لان الذي
يفضل في زيد علي الانسانية اعراض ولوازم لاسباب في مادته — هذه الجملة في موضع الرفع صفة لقوله اعراض م
التي منها خلق **قوله** لا يتعذر علينا ان نقدر عروض اضدادها
في اول تكونه ويكون هو هو بعينه ؛ اشارة الي ان العوارض واللوازم ٢
كما قارنته بعد تحصله فلا تتبدل حقيقته بتبدل تلك العوارض
مثلا زيد الابيض لو فرضناه اسود لم تتبدل انسانيته **قوله**
وليس كذلك نسبة الانسانية اليه ولا نسبة الحيوانية الي الانسانية
والفرسية ؛ وذلك لان الحيوان الذي كان يتكون انسانا فاما ان يتم

تكونه

تكونه مما يتكون منه فيكون انسانا واما ان لا يتم تكونه فلا يكون لا ذلك — الحيوان الذي كان يتكون انسانا
الحيوان ولا ذلك الانسان ؛ يريد ان الماهية لا يمكن ان تكون كذلك لانها
ان تبدلت ارتفع الشي الذي هي ماهيته **قوله** وليس يحتمل التقدير
المذكور من انه لو لم تلحقه لواحق جعلته انسانا ؛ يعني الناطقية
بل لحقته اضدادها او مغايراتها يعني اللاناطقية او الصاهلية
لكان يتكون حيوانا غير انسان يعني فرسا مثلا ؛ وهو ذلك الواحد
بعينه يعني يكون بعد تكونه فرسا هو ذلك الواحد الذي امكن
قبل ذلك ان يكون انسانا ومراده من ذلك الاشارة الي ان ما يحصل
الماهية اعني الفصل لا يحتمل التبدل ايضا مع بقا الماهية **قوله**
بل انما يجعله حيوانا ما يتقدمه فيجعله انسانا ؛ اشارة الي تقدم
وجود الانسان باعتبار الخارج علي الحيوان الذي هو الجنس وان
كان وجود الجنس في العقل متقدما علي تصوره **قوله** فان كان
علي غير هذه الصورة فهو علي غير ذلك الحكم وليس ذلك علي المنطقي
اي ان كانت هذه الطبايع المذكورة التي فرضناها عوارض فصولا في
نفس الامر وكانت التي فرضناها فصولا عوارض فهو علي غير الحكم المذكور
ولكن ليس علي المنطقي ان ينظر في المواد بل عليه ان يبين ان الاشيا
التي تختلف بالحقايق والتي لا تختلف اي اشيا كانت اذا سيل عنها بما
هو كيف يجاب عن كل واحد منها **النهج الثاني** في الالفاظ الخمسة
المفردة والحد والرسم **اشارة** الي المقول في جواب ما هو الذي
هو الجنس والمقول في جواب ما هو الذي هو النوع كل محمول كلي
يقال علي ما تحته في جواب ما هو فاما ان تكون حقايق ما تحته
مختلفة ليس بالعدد فقط واما ان تكون بالعدد فقط مختلفة
فاما ما تتقوم به من الذاتيات فغير مختلف اصلا والاول يسمي جنسا
لما تحته والثاني يسمي نوعا ومن عادتهم ايضا ان يسموا كل واحد
من مختلفات الحقايق تحت القسم الاول نوعا له وبالقياس اليه وهو
ظاهر **قوله** علي ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في الموضعين
علي معنيين مختلفين ؛ النوع المضاف الي الجنس يستلزم اعتبارين
احدهما نسبته الي ما فوقه الذي هو الجنس والثاني نسبته الي ما
تحته اشخاصا كانت او انواعا اخر التي لولاها لم يكن النوع كليا والنوع
الحقيقي يستلزم اعتبارا واحدا وهو نسبته الي الاشخاص التي تحته
فالاول قد يتناول الانواع العالية والمتوسطة والسافلة التي تختص — النوع المضاف

باسم نوع الانواع تناول الجنس لانواعه والثاني قد تشارك نوع الانواع
وحده في موضوعاته وتباينه باحد اعتباريه اعني النسبة الي ما فوقه
وقد تباينه في الموضوع ايضا اذا لم يكن تحت جنس كالوحدة والنقطة
والآن فالنوعان يختلفان في المعني بثلاثة اشيا احدها اختصاص
احدهما بالنسبة الي ما فوقه ولاجل ذلك يجب تركبه من جنس وفصل
واما الاخر فلا يجب فيه ذلك وان كان جايزا للاشتراك المذكور في الموضوع
وثانيها جواز مباينة الاضافي للحقيقي في الموضوعات حين يكون
نوعا عاليا او متوسطا من حيث وقوعه علي مختلفات الحقيقة وثالثها
جواز مباينة الحقيقي للاضافي في الموضوعات حين لا يكون تحت
جنس **قوله** ومما يسهو فيه المنطقيون ظنهم ان النوع في الموضعين
له دلالة واحدة او مختلفة بالعموم والخصوص وفي بعض النسخ
ومختلفة بالعموم والخصوص وهو اظهر فان الاول يوهم ان يكون لهم
سهوان ظنهم ان اسم النوع في الموضعين له دلالة واحدة والثاني ظنهم
ان له دلالة مختلفة بالعموم والخصوص ويلزم علي الاول ان يكون كل
ما يقع تحت جنس فانه لا يختلف الا بالعدد حتي لا يكون جنس تحت
جنس البتة وذلك مما لم يذهب اليه احد ومراد الشيخ ليس الا انهم
ظنوا ان النوع الحقيقي هو نوع الانواع لا غير فجعلوا للمعنيين دلالة
واحدة مختلفة بالعموم والخصوص لكونها مطلقة في احد الموضعين
ومقيدة بملاصقة الاشخاص في الموضع الاخر **اشارة** الي ترتيب
الجنس والنوع ثم ان الاجناس قد تترتب متصاعدة والانواع قد تترتب
متنازلة اي ربما تترتب لان ترتبها ليس بواجب في جميع المواد **قوله**
ويجب ان تنتهي وذلك لانها لو لم تنته في التصاعد للزم تركب المعني
الواحد من مقومات لا تتناهي فيتوقف تصوره علي اخطار جميعها
بالبال **قال** الفاضل الشارح وايضا لوجب ترتب العلل والمعلولات
لا الي نهاية وذلك لكون كل فصل علة لتقوم حصته من الجنس وهو
محال علي ما يتبين في الالهيات ولو لم ينته في التنازل لما تحصلت
الاشخاص والانواع الحقيقية اعني اعيان الموجودات التي يلزم من
ارتفاعها ارتفاع الاجناس وما يليها **قوله** واما الي ماذا ينتهي في
التصاعد او في التنازل من المعاني الواقع عليها الجنسية والنوعية وما
المتوسطات بين الطرفين فمما ليس بيانه علي المنطقي وان تكلفه تكلف
فضولا بل انما يجب عليه ان يعلم ان ها هنا جنسا عاليا او اجناسا عالية

هي

والحق ان الرواية الاولي اظهر اذ يستحيل
ان يكون لاسم النوع في الموضعين دلالة
واحدة مع انها تختلف بالعموم والخصوص
اذ كون احداها اعم من الاخري يقتضي
ان يكون دلالة اسم النوع في احد
الموضعين مغايرة لدلالته في الموضع
الاخر ضرورة وحق يصير معناها هو ان
بعض المنطقيين زعم ان اسم النوع في
الموضعين له دلالة واحدة ولم يتفطن
لمغايرتهما لان قول الشيخ قبيل هذا علي
ان اسم النوع عند التحقيق انما يدل في
الموضعين علي معنيين مختلفين يلوح
بذلك وصرح بما بينه الشارح ثم بعضهم
لما تفطن لمغايرة النوع الحقيقي للنوع
الاضافي وراي اجتماعهما في نوع الانواع
زعم ان النوع الاضافي اعم من الحقيقي
مطلقا وذلك سهو اخر لانه يقتضي القول
بعدم الانواع البسيطة واذا بطل الزعمان
علم ان بينهما عموما من وجه فهذا هو
حل هذا الموضع منا غير ارتكاب تعسف
ه

كما في الجنس الاكثري والنوع الاكثري ه

هي اجناس الاجناس وانواعا سافلة هي انواع الانواع واشيا متوسطة
هي اجناس لما دونها وانواع لما فوقها وان لكل واحد منها في مرتبته
خواص يريد ان معرفة مواد الاجناس والانواع باعيانها ليست من
هذا العلم لانها المعقولات الاولي وهذا العلم يبحث عن المعقولات
الثانية فالمنطقي من حيث هو منطقي لا ينظر فيها واما النظر في
ان لكل واحد من العالية الي السافلة في مرتبته خواص فانما تلزمه
لان العلوم البرهانية انما تبحث عن تلك الخواص وهي الاعراض الذاتية
المذكورة **قوله** واما ان يتعاطي النظر في كمية اجناس الاجناس
وماهيتها دون المتوسطات والسافلة كان ذلك مهم وهذا غير مهم
فخروج عن الواجب وكثيرا ما الهم الاذهان زيغا عن الجادة يعترض
علي ساير المنطقيين فان مقدمهم الذي هو المعلم الاول افتتح تعليمه
بذكر المقولات العشر التي هي اجناس الاجناس واشار الي معانيها وخواصها
علي الوجه المشهور الذي يليق بالمبتديين في كتابه المسمي بقاطيغورياس
وجعلها شبه مصادرة لهذا العلم لا جزا منه وتبعه الجمهور في ذلك
بل زادوا في بيانها عليه ولا شك في ان النظر في ذلك ليس من
المباحث المنطقية الا ان الحكم بان النظر فيها يجري مجري النظر في الاجناس
المتوسطة والسافلة في كونه مهما او غير مهم في هذا العلم خروج عن
الانصاف فان المنطقي انما يحتاج في استعمال قوانينه لاقتناص
الحدود واكتساب المقدمات الي ذلك لانه ما لم يعرف ان محدوده
وكل واحد من حدي مطلوبه تحت اي جنس من الاجناس العالية
يقع بحسب الماهية لم يمكن له ان يحصل الفصول المترتبة ولا ساير
المحمولات التي تركب منها التعريفات ويستفاد منها التصديقات
بحسب الاغلب كما بين في مواضعها واما المتوسطة والسافلة التي
لا تنحصر في عدد فانما يستغني عن ايرادها الاشتمال العالية المعدودة
عليها ومما يشبه ذلك ان الطبيب من حيث هو طبيب يجب ان لا ينظر
الا في حال بدن الانسان من حيث يصح ويمرض ليحفظ الصحة
ويزيل المرض فان نظر من حيث هو طبيب في ماهيات اشيا ربما
يستعملها او لا يستعملها اهي معدنية او نباتية او حيوانية ه
ومعادنها اين هي واوقات تحصيلها متي هي وشرايط حفظها ما
هي وكم هي دون ما لم يسمع به او لم يقع اليه مما يمكن ان تكون معرفته
انفع في علمه كان ذلك مهم وغيره ليس بمهم فخروج عن الواجب

بها يرسم ويتميز عما عداه هوسم

صح

المقتنص للحدود لو لم يعرف الجنس القريب
للمحدود لم يتمكن من تحديده بالحد التام
ولا يكفي العلم باندراجه تحت جنس من
الاجناس العالية فكيف يستغني عن ايراد
الاجناس السافلة لاشتمال العالية عليها
دوسم

الا انه لما تصور امكان الاحتياج اليها في استعمال قوانينه الحافظة للصحة
او المزيلة للمرض اضاف النظر فيها بحسب الامكان الي علمه بل جعله
جزا من علمه وهذا داب اصحاب ساير الصناعات العملية فانهم يضيفون
الي صناعاتهم ما يحتاجون اليه في تتميم تلك الصناعات وان كان
خارجا ليتم بذلك الوصول الي غاياتها اشارة الي الفصل واما
الذاتي الذي ليس يصلح ان يقال علي الكثرة التي كلية بالقياس اليها
قولا في جواب ما هو فلا شك في انه يصلح للتميز الذاتي لها اما عما
يشاركها في الوجود او في جنس ما، كل ذاتي اما ان يكون مقولا
في جواب ما هو بالقياس الي ما هو ذاتي له اولا يكون والثاني
اما ان يكون داخلا في ما يقال في جواب ما هو او يكون خارجا عنه
ولما كان المقول في جواب ما هو علي الكثرة اما تمام ماهيتها مطلقا
او تمام ماهيتها المشتركة بينها فالذاتي الخارج عما يقال في جواب ما
هو لا يوجد الا في القسم الاخير ويكون هو ما يختص ببعض تلك الكثرة
بالضرورة وما يختص بالبعض مقوما له فهو ما يفيده الامتياز
عما يشاركه فهو صالح للتميز الذاتي لذلك البعض والداخل في جواب
ما هو ان كان مقولا في جواب ما هو علي كثرة اخري قبل الاولي
فحكمه حكم المقول في جواب ما هو وان لم يكن مقولا فحكمه حكم الخارج
المذكور فاذن كل ذاتي لا يصلح لجواب ما هو فهو صالح للتميز الذاتي
وهو الفصل والفصل قد يكون خاصا بالجنس كالحساس للنامي مثلا
فانه لا يوجد لغيره وقد لا يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله
مقولا علي غير الحيوانات كبعض الملايكة مثلا وعلي التقديرين فان
الجنس انما يتحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما يمتاز بذلك الفصل
اما علي التقدير الاول فعن كل ما عداه مما في الوجود واما علي
التقدير الثاني فعن كل ما يشاركه في الجنس فقط فان الانسان
لا يمتاز بالناطق عن كل ما في الوجود اذ لا يمتاز به عن الملايكة
بل عما يشاركه في الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها في
الوجود او في جنس ما وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن
سبقه الي ان الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون
اعم الذاتيات فهو اما مساو له او اخص منه والمساوي له هو ما
يصلح لتميزه عما يشاركه في الوجود والاخص منه هو ما يصلح التميز
ما يختص به عما يشاركه في الجنس الذي يعمهما ولزمهم علي ذلك تجويز

عنها صح

الذي هو الجنس العالي صح ه

وهو انواع الجنس العالي صح

تركب

تركب اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي عن امرين مساويين له
ليس ولا واحد منهما بجنس بل يكونان فصلين وذلك غير مطابق
للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا اليه غني عن
امثال هذه التمحلات قوله ولذلك يصلح ان يكون مقولا في جواب
اي شي هو فان اي شي انما يطلب به التميز المطلق عن المشاركات
في معني الشيئية فما دونها وهذا هو المسمي بالفصل، نبه علي
ان الفصل هو المقول في جواب اي شي هو ثم بين ان هذا الاطلاق
موافق لعرف اللغة كما بين في جواب ما هو بقوله فان اي شي
انما يطلب به التميز يعني ان السوال باي قد يطلب بها التميز العام
عن جميع الاشيا وذلك اذا اضيف الي شي او ما يجري مجراه فيقال
اي شي هو وقد يطلب به التميز الخاص عن بعضها مما هو دون
الشي المطلق وذلك اذا اضيف الي شي اخص منه كما يقال اي حيوان
هو وغرض الشيخ في التلفظ بالوجود والشي ها هنا تعميم الاشيا
التي يطلب التميز عنها من غير ملاحظة كون الوجود والشيئية
عارضين للماهيات علي ما فهم الفاضل الشارح فانه لا فايدة لذلك
ههنا قوله وقد يكون فصلا للنوع الاخير كالناطق مثلا للانسان
وقد يكون فصلا للنوع المتوسط فيكون فصلا لجنس النوع الاخير
مثل الحساس فانه فصل للحيوان وفصل لجنس الانسان وليس جنسا
للانسان وان كان ذاتيا اعم منه، لما فرغ من بيان ماهية الفصل
شرع الي الاشارة التفصيلية الي ان فصلية كل واحد من الذاتيات
التي لا تصلح لجواب ما هو بالقياس الي اي شي يكون وعند وصوله
الي فصل الجنس اشار الي ما ذكره مجملا من مناقضة القايلين فيما مر
بان المقول في جواب ما هو هو الذاتي الاعم واحال بيانه الي هذا
الموضع بقوله فيعلم من هذا انه ليس كل ذاتي اعم جنسا ولا مقولا
في جواب ما هو قوله وكل فصل فانه بالقياس الي النوع الذي
هو فصله مقوم وبالقياس الي جنس ذلك النوع مقسم، يريد ان
الفصل الذي يتحصل به الجنس نوعا ما انما يكون له اعتباران
احدهما بقياسه الي الجنس المتحصل به والثاني بقياسه الي
النوع المتحصل منه والاول هو التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان
الي الانسان وغيره والثاني هو التقويم فانه مقوم للانسان
لكونه ذاتيا له واما قولهم الفصل مقوم لحصته من الجنس فذلك

من الاشارة الي المقول في جواب ما هو صح ه
بقوله وستعرفه صح ه

التقويم غير ما نحن فيه فانه بمعنى كونه سببا لوجود الحصة لا بمعنى
كونه جزءا منه والتميز بعد التقويم لانه عارض بحسب اعتبار الشي الى
غيره فيكون متاخرا عن اعتباره في نفسه ومقوم النوع العالي يقوم
السافل لانه يقوم مقومه ولا ينعكس لاحتمال ان يكون مقوم
السافل هو ما ينضاف الى العالي ومقسم الجنس السافل مقسم العالي
لان العالي مقول على جميع السافل ولا ينعكس لاحتمال ان يكون
احد اقسام العالي هو السافل نفسه **اشارة** الى الخاصة والعرض
العام اما الخاصة والعرض العام فمن المحمولات العرضية والخاصة
منهما ما كان من اللوازم او العوارض غير المقومة لكلي ما واحد
من حيث ليس لغيره سواء كان ذلك نوعا اخيرا او غير اخير وسواء عم
الجميع او لم يعم لما فرغ من المحمولات الذاتية ذكر المحمولات العرضية
وهي تنقسم الى ما لا يعرض لغير موضوعاتها والى ما يعرض والاول
خاصة والثاني عرض عام ويشترط فيهما ان يكون الموضوع كليا
فالخاصة قد تكون للجنس العالي كالموجود لا في موضوع للجوهر
وللمتوسط كالملون للجسم وللنوع الاخير كالكاتب للانسان وقد يكون
لازمة كذي الزوايا الثلث للمثلث ومفارقة كالماشي للحيوان وقد
تكون عامة لاشخاص موضوعها كالضاحك بالطبع للانسان وخاصة
بالبعض كالكاتب بالفعل له وقد تكون مفردة كالكاتب له ومركبة
كمنتصب القامة بادي البشرة له وقد تكون بالقياس الى شي لا يوجد
فيه وان لم يكن خاصة بالموضوع على الاطلاق كذي الرجلين للانسان
بالقياس الى الفرس دون الطاير ولا بالقياس الى شي بل بالاطلاق
كما مر وكل خاصة نوع خاصة لجنسه وانه علا ولا ينعكس وربما
يكون عرضا عاما لما تحته وربما لا يكون **قوله** واما العرض العام
منهما فهو ما كان موجودا في كلي وفي غيره سواء عم الجزئيات كلها او لم
يعم العرض العام قد يكون ايضا للجنس العالي كالواحد للجوهر وللنوع
الاخير كالابيض للانسان وقد يكون لازما كالزوج للاثنين ومفارقا
كالنايم للانسان وقد يكون عاما للجزئيات كالمتحرك للحيوان وغير
عام كالابيض له **قوله** وافضل الخواص ما عم النوع واختص به
وكان لازما لا يفارق الموضوع وانفعها في تعريف الشي به ما كان
بين الوجود له مثال الخاصة الضاحك للانسان وكون الزوايا مثل
قايمتين للمثلث الخاصة قد تعتبر من حيث كونها خاصة فقط وقد

تعتبر

تعتبر من حيث وقوعها في التعريفات وتوجد الخواص متفاوتة في
الجودة والرداءة بكل واحد من الاعتبارين فافضلها بالاعتبار الاول
ما تكون شاملة لاشخاص الموضوع خاصة به لا بالقياس الى غيره
بل على الاطلاق لازمة لها غير مفارقة وبالاعتبار الثاني ما يكون
مع ذلك بينة الوجود له فان التعريف بالخفي غير منتج **قوله** مثال
العرض العام الابيض للبيضاني البيضاني طاير يقال له باليونانية
ققنس وهو متولد غير متوالد وقد يذكر له قصة ويتمثل في البياض
به كما في السواد بالغراب **قوله** وربما قالوا العرض مطلقا محذوفا
عنه العام ومتحلفوا المنطقيين يذهبون الى ان هذا العرض هو
العرض الذي يقال مع الجوهر وهذا ليس من ذلك بشي بل معنى هذا
العرض هو العرضي المشهور عند الظاهريين اطلاق العرض على ما
يوجد للموضوع فقط واطلاق الخاصة على ما يكون مع ذلك مساويا
له كما ذكر في الجدل والعرض الذي هو قسيم الجوهر هو ما يوجد في
الموضوع فلعل الالتباس بين ما يوجد للموضوع وبين ما يوجد
فيه بعد الغفلة عن اختلاف معنى الموضوع فيهما حملهم على المذهاب
الى انهما واحد وايضا فان العرض الذي هو قسيم الجوهر قد يمكن
ان يحمل على موضوعه حملا غير ذاتي فظنوه عرضا عاما لذلك
وغفلوا عن كونه محمولا بالاشتقاق ووجوب كون العرض العام
محمولا بالمواطاة **قوله** وقد يكون الشي بالقياس الى كلي خاصة
وبالقياس الى ما هو اخص منه عرضا عاما فان المشي والاكل من
خواص الحيوان ومن الاعراض العامة بالقياس الى الانسان
كل واحد من الخمسة انما يكون واحدا منها بالقياس الى شي فان
الجنس جنس لشي والنوع نوع لشي ولا يمتنع ان يكون ما هو جنس
لشي نوعا لغيره وكذلك البواقي وقد يتمثل في هذا الموضع بالملون
فيقال انه جنس للاسود فصل للكثيف ونوع للمتكيف بوجه ولهذا
الملون بوجه اخر وخاصة للجسم وعرض عام للحيوان وليس هذا
المثال صحيحا في بعض الصور ولكن لا يناقش في الامثلة **تنبيه**
فهذه الالفاظ الخمسة وهي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض
العام تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات الواقعة تحتها بالاسم
والحد هذا اول فصل ترجمه بالتنبيه وقال الفاضل الشارح
الاستقرا يدل على ان الشيخ عبر بالاشارات في هذا الكتاب عن فصول

اي القوة

اي تكون خاصة مطلقة لا اضافية اي تكونا شاملة لجميع افرادها هي خاصة له

اذ لا يلزم من كون اللون جنسا للسواد ان يكون الملون اعني العارض الجنسي مع موضوعه جنسا للعارض النوعي الذي هو السواد مع معروضه

تشتمل على احكام تثبت بتجشم كسب وبالتنبيهات عن فصول يكفي في ثبوت
احكامها النظر في حدودها او فيما سبق من القول فيما يناسبها وهذا
الفصل من النوع الثاني ومن عادة المنطقيين في هذا الموضع ان
يبينوا المشاركات العامة والثنائية والثلاثية والرباعية والمباينات
بين هذه الخمسة والشيخ اقتصر على بيان مشاركة عامة هي ان كل واحد
من الخمسة قد يحمل على جزئياتها بالاسم والحد كالجسم على الحيوانات
وكالجوهر الذي يقبل الابعاد اعني حد الجسم عليه ايضا وههنا بحث
مهم وهو ان النوع الذي هو احد الخمسة باي المعنيين هو فنقول انه
بالمعنى الحقيقي وذلك لان الكليات المنحصرة في هذه الاقسام الخمسة
هي المحمولات والنوع الاضافي من حيث هو اضافي موضوع لا يعتبر
كونه محمولا على شي انما يعتبر كونه محمولا من حيث هو كلي وهو اعتبار
اخر والشيخ قد نبه عليه بقوله تشترك كلها في انها تحمل على الجزئيات
الواقعة تحتها فان النوع الاضافي لا يقاس الى ما تحتها من حيث هو
نوع اضافي بل يقاس الى ما فوقها وايضا القسمة المخمسة تخرج
الحقيقي وحده الى الفعل والتي تخرج الاضافي انما تكون بالقوة
مسدسة لانها لا تخرج الاضافي وحده من غير اعتبار الحقيقي وذلك
لانا نقول اذا اردنا الحقيقي مثلا الكليات المحمولة اما ذاتية
لموضوعاتها واما عرضية والذاتية اما مقولة في جواب ما هو
على مختلفات الحقيقة وهي الجنس او على متفقاتها وهي النوع
واما ليست بمقولة وهي الفصل والعرضية اما مختصة بموضوعاتها
وهي الخاصة او غير مختصة وهي العرض العام فهذه القسمة وما
يجري مجراها تخرج الحقيقي وحده مخمسة واما اذا اردنا الاضافي
فنقول مثلا الكليات تنقسم الى ممكنة الوقوع في جواب ما هو والى
ما لا يمكن وقوعها فيه وممكنة الوقوع اذا ترتبت في العموم والخصوص
فالعام جنس للخاص والخاص نوع له وما لا يمكن ان يقع في جواب
ما هو ينقسم الى ذاتي هو الفصل والى عرضي وهو اما الخاصة او
العرض العام وهذه القسمة بالقوة مشتملة على قسم اخر وهو ما
يمكن وقوعه في جواب ما هو ولا يترتب او لا يعتبر ترتيبه تحت عام
وهو النوع الحقيقي فيكون بالقوة مسدسة ولا محيص عن ذلك
في كل قسمة تجري مجراها في اخراج الاضافي **اشارة** الى رسوم
الخمسة فالجنس يرسم بانه كلي يحمل على اشياء مختلفة الحقايق في

جوابه

جواب ما هو والفصل يرسم بانه كلي يحمل على الشيء لا تختلف الا بالعدد
في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني الشي في جواب اي شي هو
في جوهره والنوع يرسم باحد المعنيين انه كلي يحمل على اشياء
لا تختلف الا بالعدد في جواب ما هو ويرسم بالمعنى الثاني بانه
كلي يحمل عليه الجنس وعلى غيره حملا ذاتيا اوليا والخاصة ترسم بانها
كلية تقال على ما تحت حقيقة واحدة فقط قولا غير ذاتي والعرض
العام يرسم بانه كلي يقال على ما تحت حقيقة واحدة وعلى غيرها
قولا غير ذاتي الكلي هو الجنس للخمسة ولذلك وضعه في اوايل
رسومها والكلي يقع بالاشتراك على طبايع الموجودات وحدها وهو
الطبيعي وعلى العموم الذي اذا لحقها اشتركت الجزئيات فيها وهو المنطقي
وعلى المجموع مع اللاحق وهو العقلي وقد مر ذكرها فالجنس
للخمسة هو المنطقي لا غير وانما قال في رسم الفصل يحمل في جواب
اي شي هو في جوهره لان الخاصة ايضا قد تحمل في جواب اي شي
هو الا انها انما تميز عرضيا لا ذاتيا وجوهريا وقال في رسم
النوع الاضافي ان الجنس يحمل عليه حملا ذاتيا اوليا لان الجنس البعيد
يحمل عليه ايضا حملا ذاتيا لكنه لا يكون اوليا وهو لا يكون نوعا الا بالقياس
الى القريب والباقي ظاهر وانما جعل هذه الاقوال رسوما لا حدودا
لان الحمل على الشي امر عارض لماهية الكليات غير مقوم اياها فان
الجنس في نفسه هو الكلي الذاتي لمختلفات الحقيقة بالاشتراك سوا
عليها او لم تحمل واما حمله عليها او كونه صالحا لان تحمل فمما يعرض له
بعد تقومه وكذلك في البواقي وانما اورد الشيخ رسومها دون
حدودها لانها اشد مناسبة لبياناتها المتقدمة **اشارة** الى
الحد الحد قول دال على ماهية الشي هذا احد الحد وقد يرسم بانه
قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات والحد منه
تام يشتمل على جميع المقومات كقولنا للانسان انه حيوان ناطق ومنه
ناقص يشتمل على بعضها اذا كان مساويا للمحدود كقولنا له انه
جسم او جوهر ناطق والتام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة
فكثيرة بعضها يفضل على بعض بحسب ازدياد الاجزاء وايضا منه
ما يكون بحسب الاسم ومنه ما يكون بحسب الماهية كما مر والمراد
هاهنا هو الذي بحسب الماهية واسم الحد يقع على التام والناقص
بالاشتراك لان التام دال على الماهية بالمطابقة كالاسم الا ان الاسم

في شرح قوله ولان الطبيعة الاصلية
في الاشارة الى الذاتي المقدم

لانه اعتبر في الكليات الخمس الحمل فانه
قال فيما تقدم اشارة الى الذاتي والعرضي
اللازم والمفارق قد يكون من المحمولات
ذاتية وعرضية وقال بعد ذلك اعلم ان
من المحمولات محمولات مقومة وكذا
يعرض بالمحمولات في مواضع اخر

مرد والحد مولف والناقص دال عليها لا بالمطابقة بل بالالتزام ويقع
علي الحدود الناقصة بالتشكيك لان المشتمل علي اجزا اكثر اولي بهذا
الاسم من المشتمل علي اجزاء اقل فاذا اطلق هذا الاسم فالواجب ان
يحمل علي التام الذي هو الحد الحقيقي وحده واياه عني الشيخ في هذا
الفصل قوله ولاشك في انه يكون مشتملا علي مقوماته اجمع ويكون
لامحالة مركبا من جنسه وفصله لان مقوماته المشتركة هي جنسه
والمقوم الخاص فصله اشارة الي ما سبق من ان الدال علي الماهية
انما يكون مشتملا علي جميع المقومات واعلم ان الشي الذي يراد
تعريفه يكون اما بسيطا واما مركبا والتركيب اما ان يكون في العقل
فقط واما ان يكون في العقل وخارجه والعقلي المحض هو التركيب
من الجنس والفصل ويختص بان يكون كل واحد من المركب واجزايه
مقولا بالمواطاة علي الباقية والتركيب الخارجي قد يكون من
اشيا ملتيمة شيا واحدا كالاحاد في العدد وكالهيولي والصورة
في الجسم او غير ملتيمة شيا واحدا كالسواد وغيره في البلقة او من
شي وما يحل فيه كالجسم والسواد في الاسود او من شي واضافته
الي غيره كالرجل والابوة في الاب وقد يكون علي انحاء غير ذلك مما
يطول ذكرها وكل مركب خارج العقل مركب في العقل ولا ينعكس
ولكل قسم من هذه الاقسام تعريف يخصه اما البسايط فلا تعرف
بالحدود بل بالرسوم وما يجري مجراها واما المركبات العقلية فهي التي
تحد بالحدود التامة المذكورة وهي ذوات الماهيات علي الاصطلاح
المذكور قبل واما المركبات الباقية فحدودها مولفة من حدود
بسايطها ان كانت ذوات حدود والا فمن رسومها فقول الشيخ الحد
قول دال علي ماهية الشي يدل علي تخصيص الحد بذوات الماهيات
التي هي المركبات العقلية ولاجل ذلك قال ويكون يعني الحد لامحالة
مركبا من جنسه وفصله واذا ثبت هذا فقد سقط الشك الذي
يورد عليه وهو قولهم ليس كل حد مركبا من جنس وفصل قوله
وما لم يجتمع للمركب ما هو مشترك وما هو خاص به لم يتم للشي حقيقته
المركبة يريد بالمركب العقلي الصرف فان ساير المركبات لا يجب ان
يكون مشتملا علي مشترك وخاص به قوله وما لم يكن للشي تركيب
في حقيقته لم يدل عليها بقول يعني بالقول القول الذي يكون حدا
فان حقيقة البسيط قد يدل عليها بقول ولكن لا يدل عليها بقول

فان العقول مركبة في الذهن وبسيطة خارجه

يكون

يكون حدا بل بقول يكون رسما وان لم يكن ذلك القول في بعض الصور
قاصرا عن المحدود في افادة تصور ما يطلب تصوره وذلك اذا كان
مشتملا علي لوازم تقتضي انتقال الذهن عنها الي حقيقة ملزومها
كما هي فان ذلك القول يقوم مقام الحد في افادة الغرض قوله وكل
محدود مركب في المعني ههنا صرح بانه يريد التركيب العقلي قوله
ويجب ان يعلم ان الغرض في التحديد ليس هو التميز كيف اتفق ولا به
ايضا بشرط ان يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار اخر بل ان
يتصور به المعني كما هو الظاهريون يرون ان الغرض من التحديد
هو التميز فحسب ولذلك يجعلون كل قول يطرد وينعكس علي الشي
حدا له ثم ان تنبه بعضهم للذاتيات والعرضيات جعل المميز الذاتي
كيف ما كان حدا له والشيخ رد عليهم جميعا وابان ان الغرض من التحديد
تصور المعني كما هو فان من يروم تحقيق الاشياء لا يقف دونه
واعلم ان طالب التميز الكلي بالقصد الاول لا يتحصل غرضه الا بعد
ان يعرف الشي الذي يريد تميزه اولا ثم الاشيا الغير المتناهية التي
يريد التميز عنها ثانيا واما طالب تصور المعني كما هو فقد يتحصل له
التميز الكلي تابعا لمقصوده بالقصد الثاني قوله واذا فرضنا ان
شيا من الاشيا له بعد جنسه فصلان يساويانه كما قد يظن ان
الحيوان له بعد كونه جسما ذا نفس فصلان كالحساس والمتحرك بالارادة
فاذا اورد احدهما وحده كفي في الحد الذي يراد به التميز الذاتي
ولم يكف في الحد الذي يطلب ان تتحقق ذات الشي وحقيقته كما هو
قد مر الكلام في كيفية اشتمال الشي علي فصلين متساويين فلا وجه
لاعادته والمنطقي من حيث يجوز ذلك فعليه ان يحكم بوجوب ايراد
الفصول جميعها حتي تتم المقومات قوله ولو كان الغرض في الحد
التميز بالذاتيات كيف اتفق لكان قولنا الانسان جسم ناطق مايت
حدا هذه حجة جدلية يحتج بها علي القوم فانهم مع قولهم بان
الغرض من الحد هو التميز بالذاتيات اعترفوا بان هذا ليس حدا
تاما وهو مناقض لقولهم والمايت عندهم فصل اخر بعد الناطق
فان الانسان يشارك الافلاك او الملايكة بزعمهم في كونه حيا ناطقا
ويمتاز عنها بالمايت والحق ان الحي الناطق يقع عليهما بمعنيين وهم
وتنبيه اذا كانت الاشيا التي يحتاج الي ذكرها في الحد معدودة
وهي مقومات الشي لم يحتمل التحديد الا وجها واحدا من العبارة

التي يجمع المقومات علي ترتيبها اجمع ولم يمكن ان يوجز ولا ان يطول لان
ايراد الجنس القريب يغني عن تعديد واحد واحد من المقومات
المشتركة اذ كان اسم الجنس يدل علي جميعها دلالة التضمن لم يتم الامر
بايراد الفصول وقد علمت انه اذا زادت الفصول علي واحد لم
يحسن الايجاد والحذف اذ كان الغرض بالتحديد تصور كنه الشي كما
هو وذلك يتبعه التمييز ايضا ثم لو تعمد متعمد او سهي ساه او نسي
ناس اسم الجنس واتي بدله بحد الجنس لم نقل انه خرج عن ان يكون
حادا مستقطين صنيعه في تطويل الحد فلا ذلك الايجاد محمود كل
ذلك الحمد ولا هذا التطويل مذموم كل ذلك الذم اذا حفظ فيه الواجب
من الجمع والترتيب، الوهم في هذا الفصل هو غلط جماعة من المنطقيين
في تحديد الحد وذلك قولهم الحد قول وجيز دال علي تفصيل المعاني
التي يشتمل عليها مفهوم الاسم او ما يجري مجراه والتنبيه علي فساد ذلك
بما ذكره غني عن الشرح وقد افاد بقوله اذا حفظ فيه الواجب
من الجمع والترتيب فايدة وهي ان الحد لا يتم بجميع المقومات بل يجب
مع ذلك ان ترتب فتقدم الاجناس ثم تقيد بالفصول لتحصل صورة
مطابقة للمحدود **قوله** وكثيرا ما نتفع في الرسوم بزيادة تزيد علي
الكفاية للتمييز وستعلم الرسوم عن قريب، يريد بذلك الرد علي من يعتبر
الايجاز فانه زيادة ذكر بعض اللوازم او القيود في الرسوم المميزة
تقتضي مزيد الايضاح وسهولة الاطلاع علي حقيقة المطلوب **قوله**
ثم قول القايل ان الحد قول وجيز كذا وكذا يتضمن بيانا للشي اضافي مجهول
لان الوجيز غير محدود ونحو ما كان الشي وجيزا بالقياس الي شي طويلا هو
بالقياس الي غيره واستعمال امثال هذا في حدود امور غير اضافية
خطا قد ذكر لهم في كتبهم فليتذكروه، يشير الي المواضع الجدلية المتعلقة
بالحدود فان منها موضعا يشتمل علي تخطية تحديد غير الاضافي
بالاضافي كمن يحد النار بانها احف الاجسام والطفها واعلم ان الحد
مضاف الي المحدود الا ان الاضافة عارضة له ليست داخلة في ماهيته
ومن جعل الوجيز جزءا من حده جعلها داخلة في ماهيته **اشارة**
الي الرسم واما اذا عرف الشي بقول مولف من اعراضه وخواصه التي
تخصه جملتها بالاجتماع فقد عرف ذلك الشي برسمه، ما ذكره الشيخ رسم
للرسم وحده ان يقال هو قول مولف من محمولات لا تكون ذاتية
بجميعها او لا يكون علي ترتيبها الواجب يراد به تعريف الشي والرسم

منه

بيانا حال عن الضمير المستكن في يتضمن
والمعني ان قول القايل حال كونه بيانا
يكون متضمنا لشي مجهول واللام في
قوله لشي يتعلق بقوله يتضمن لا بقوله
بيانا هـ

املاه
فيه نظر لان الحد الذي حد هو المنطقي
لا الطبيعي والحد المنطقي تكون الاضافة
داخلة فيه ولهذا حده الشيخ بانه قول
دال علي الماهية فانه جعل الدال علي
الماهية من ذاتياته ولا شك ان الدال
علي الماهية في نفسه اضافي لان الاضافة
عارضة له والحق انه اراد ههنا بالاضافي
المجهول ما يكون مختلفا بالنسبة الي امرين
او امور لا الاضافي المطلق والقول الوجيز اضافي مجهول بهذا المعني والحد
ليس باضافي مجهول بهذا المعني اما الاول فلان القول الوجيز بالنسبة الي
المحدود يختلف حاله بالمقايسة الي امرين او امور فانه بالقياس الي قول
اطول يكون قولا وجيزا دالا علي ماهية المحدود وبالقياس الي ما هو اوجز
يكون قولا غير وجيز دالا علي الماهية واما الحد الدال علي المحدود فلا يختلف
حاله بالمقايسة الي امرين او امور مثلا حد ماهية من الماهيات اذا
قيس الي غيرها تكون حدا لتلك الماهية وان قيس الي شي اخر يكون ايضا حدا
لتلك الماهية فلم يختلف حاله بالمقايسة هـ

منه تام يفيد التمييز عن كل ما يغاير المرسوم ومنه ناقص يفيد التمييز
عن بعض ما يغايره وقيل التام هو الذي يشتمل علي الذاتيات
والوضعيات والناقص ما اقتصر فيه علي الوضعيات وايضا منه جيد
يساوي المرسوم ويكون ابين منه ومنه ردي وهو ما يخالفه فمن
شرايط الجودة المساواة للمرسوم ليلا يتناول ما ليس منه او يخلي عما
هو منه وربما لم يكن كل واحد من الوضعيات مساويا واجتمع منها
ما يكون مساويا فيصير رسما كما يقال مثلا في رسم الخفاش انه
الطاير الولود وقول الشيخ التي تخصه جملتها بالاجتماع اشارة الي
هذا المعني والاشكال الذي اورده الفاضل الشارح وهو ان مساواة
اللازم الواقع في الرسم لملزومه لا تعرف الا بعد معرفة الملزوم فيكون
معرفة الملزوم به دورا لا يتحمل بما ادعي حله به وهو قوله بتقييد
اللوازم غير المساوية بعضها ببعض حتي يتركب منها ما يكون مساويا
ويعرف به ولا يلزم الدور فان الاشكال في كيفية معرفة كون
المجموع مساويا بحاله وحله ان يقال المساواة في نفس الامر
هي غير العلم بالمساواة والشرط في انتقال الذهن عن اللازم المساوي
الي الملزوم هو المساواة في نفس الامر لا العلم بها فاذا نظر الباحث
عن الشي فيما يكتنفه من لوازمه وعوارضه مساوية كانت او غير
مساوية مفردة او مركبة واوصله بعضها الي ذلك الشي علم بعد
ذلك انه كان مساويا له ولا يلزم الدور ثم انه يعرف غيره بما يعرف
مساواته ولا يحتاج ذلك الغير ايضا الي تقدم العلم بالمساواة واعلم
ان اللازم الواحد وان كان مساويا فانه لا يكون من حيث هو واحد
رسما وكذلك الفصل وحده لا يكون حدا ناقصا وذلك لان الواحد
منها لا يدل علي الشي المطلوب بالمطابقة والا لكان اسمه بل انما يدل
عليه بالالتزام وهو يشتمل علي قرينة عقلية موجبة لنقل الذهن
من اللازم الي الملزوم وتلك القرينة انه صرح بها اقتضت لفظا اخر
فكان الدال بالحقيقة شيين لا شيا واحدا ولهذا السبب تعد
الحدود والرسوم في الاقوال دون المفردات من الالفاظ وايضا
انتقال الذهن من شي الي شي علي سبيل اللزوم امر ضروري ليس
للصناعة فيه مدخل والانتقال من الحدود والرسوم الي المطالب
صناعي وانما يتعلق بالصناعة تاليف مفرداتها لا غير فهي لا تكون
الا مولفة **قوله** واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولا لتقييد

املا
فيه نظر لانه ان اراد انه لا بد من القرينة
في نفس الامر فهو مسلم لكن لا يلزم منه
ان يكون التعريف بامرين لجواز ان يكون
الشي وحده معلوما من غير ان يعلم كونه
مستلزما للمطلوب ويلزم منه العلم بالمطلوب
كما ذكره بعينه في جواب اشكال الامام في
المساواة وان اراد به انه لا بد من قرينة
موجبة في العقل فممنوع لجواز ان يكون
تصور الشي وحده مستلزما لتصور
المطلوب وان لم يحصل في العقل قرينة
موجبة للانتقال كما ذكره ايضا في جواب
اشكال والحق ان الشي المفرد لا يصلح
للتعريف لان المعرف لا بد وان يكون متصورا
بوجه قبل التعريف لامتناع طلب المجهول
مع تكون معرفة المطلوب متوقفا علي معرفة
المعرف بالوجه المذكور فيكون المعرف علي
الحقيقة هي مجموع الامرين فلا تكون
الامر الواحد معرفا هـ

ذات الشي مثاله ما يقال للانسان انه حيوان مشا ر علي قدميه عريض
الاظفار ضحاك بالطبع و يقال للمثلث انه الشكل الذي له ثلاث زوايا
وذلك لان اللوازم والخواص بل الفصول لا تدل بالوضع الا علي شي ما
يستلزمها او تختص به اما ما ذلك الشي في ذاته وجوهره فلا يدل
عليه الا بالانتقال العقلي واذا وضع الجنس دل علي اصل الذات ثم يتم
التعريف بالحاق اللوازم والخواص به قوله ويجب ان يكون الرسم
بخواص واعراض بينة للشي فان من عرف المثلث بانه الشكل الذي
زواياه مثل قايمتين لم يكن رسمه الا للمهندس هذا شرط اخر
في جودة الرسم وقد سبق ذكره ولما كان حال الشي في البيان والخفا
مختلفا وربما كان البين عند شخص خفيا عند اخر يكون بعض
الاقوال رسوما عند قوم غير رسوم عند اخرين وما يمثل به في اخر
الفصل وهو ان رسم المثلث بحال الزوايا لا يكون الا للمهندس ه
فالصحيح انه لا يكون للمهندس ايضا الا بحسب الاسم دون الماهية
٥ فان المهندس ما لم يعرف حقيقة المثلث لا يمكن انه يعرف حال زوايا
وكما كان من الحدود حدود شارحة للاسم وحدود دالة علي الماهية
فكذلك الرسوم اشارة الي اصناف من الخطا تعرض في تعريف
الاشيا بالحد والرسم اذا عرفت نفعت بانفسها ودلت علي اشكالها
في غيرها هذه اصول نقلها مما يتعلق بالحدود والرسوم من كتاب
الجدل وتسمي هي وامثالها في ذلك الكتاب بالمواضع والموضع كل
حكم يتشعب عنه احكام اخر يمكن ان يجعل كل واحد منها مقدمة
فمن هذه الاصول ما يتعلق بالالفاظ ومنها ما يتعلق بالمعاني
وقدم المواضع اللفظية قوله من القبيح ان يستعمل في الحدود
الالفاظ المجازية والمستعارة والغريبة الوحشية بل يجب ان يستعمل
فيها الالفاظ الناصة المعتادة يريد بالحدود الاقوال الشارحة
مطلقا واللفظ المجازي والمستعار هما ما يطلق علي غير ما وضع له
لقرينة تقتضي العدول عنه الي الغير من شبه او نسبة او امر عقلي
او غير ذلك ويقابلها الحقيقة ويفترقان بان ذلك الاطلاق في المجاز
يكون مستمرا وربما لا يلاحظ الحقيقة فيه وفي الاستعارة يكون
مبتدعا ويلاحظ كون ذلك الاطلاق ليس بحقيقي فالمجاز في
المفردات كاطلاق النور علي الهداية والنظر علي الفكر وفي المركبات
كقوله تعالي واسال القرية والمستعار في المفردات كذنب السرحان

علي

هذا لا ينافي ما ذكره الشارح قبيل هذا وايضا منه حيث يساوي المرسوم ه س ع

كما يقال لا يستعمل في الحدود الالفاظ الغير الواضحة الدلالة فهذا حكم يتشعب منه احكام اخر وهي ان لا تستعمل فيها الالفاظ المجازية والمستعارة وامثالها فهذه الاحكام المتشعبة يمكن ان يجعل كل منها مقدمة ويبني عليها مسايل جزئية ه

فاذن العلم بحال الزوايا مسبوق بالعلم بحقيقة المثلث فلا يكون حال الزوايا معرفا لحقيقة المثلث والا يلزم ان يكون العلم بالمعرف سابقا علي العلم بالمعرف وانه باطل لكن جاز ان يعلم حقيقة المثلث ولا يعرف ماهية مفهوم اللفظ فيسال عنها فيجاب بان هذه الحقيقة التي حال زوايا كذا فالمذكور يكون رسما بحسب الاسم دون الماهية ه

من شبه اما صوري كالاسد للمنقوش علي الجدار او معنوي كالاسد للشجاع او نسبة اي تعلق كاليد للنعمة لان اليد في اللغة للجارحة لكنها تنقلت الي النعمة لتعلقها باليد من حيث انها تصدر عن اليد ومنها يصل الي المقصود بها او امر عقلي كاللزوم الذهني الموجب لانتقال الذهن من مسمي لفظ الملزوم الي مسمي لفظ اللازم ويمكن ان يراد به المجاز في التركيب اذ المجاز في التركيب عقلي دون المجاز في المفرد كما بين في موضعه ه س ع

كاطلاق اسم الضرب علي الامر ص ع

لفقد الادعا ه س ع

علي الصبح الاول وفي المركبات كقوله تعالي واخفض جناحك والالفاظ
الغريبة هي التي لا يكون استعمالها مشهورا وتكون بحسب قوم قوم
ويقابلها المعتادة والوحشية هي التي تشتمل علي تركيب ينفر الطبع
عنه ويقابلها العذبة واذا اجتمعت الغرابة والوحشية في لفظ فهو
سمج جدا فاستعمال امثال هذه الالفاظ في التعريفات قبيح لانها محتاجة
الي كشف وبيان فيلزم احتياج القول الشارح الي قول شارح اخر
والالفاظ الناصة هي التي تعبر عن المقصود صريحا وتزيل الاشتباه
عما يكون في معرضه ويقابلها الموهمة او المغلقة وفي بعض النسخ
بدل المعتادة المعتدلة اي بين الركاكة العامية والمتانة المفرطة
التي تعدل بالذهن عن فهم المعني الي النظر في اللفظ قوله
فانه اتفق انه لا يوجد للمعني لفظ مناسب فليخترع له لفظ من
اشد الالفاظ مناسبة وليدل علي ما اريد به ثم ليستعمل قد يتفق
ذلك في المفردات وقد يتفق في المركبات وذلك لان الناظر في المعاني
ربما يدرك اشيا لم يدركها واضع لغته او يسنح له تركيب محتاج اليه
لم يسنح لواضع لغته فلم يضع لها اسما ويحتاج الناظر الي ان يعبر عنها
فيضطر الي وضع الالفاظ بازايها وانما اشترط المناسبة فيه لان
الانتقال عن المعاني الاصلية الي غيرها بسبب المناسبة كما في المجاز
والاستعارة والتشبيه وغيرها طريق مسلوك في جميع اللغات فالمخترع
لفظا علي هذا الوجه لا يكون خارجا عن مذهب اللغة ومثال المخترعات
في المفردات العقل والنفس وفي المركبات القياس والاستقرا قوله
وقد يسهو المعرفون في تعريفهم فربما عرفوا الشي بما هو مثله في
المعرفة والجهالة كمن يعرف الزوج بانه العدد الذي ليس بفرد وربما
تخطوا ذلك فعرفوا الشي بما هو اخفي منه كقول بعضهم ان النار هي
الاسطقس الشبيه بالنفس والنفس اخفي من النار وربما تعدوا
ذلك فعرفوا الشي بنفسه فقالوا ان الحركة هي النقلة وان الانسان
هو الحيوان البشري وربما تعدوا ذلك فعرفوا الشي بما لا يعرف الا بالشي
اما مصرحا او مضمرا اما المصرح فمثل قولهم ان الكيفية ما بها يقع
المشابهة وخلافها ولا يمكنهم ان يعرفوا المشابهة الا بانها اتفاق في
الكيفية فانها انما يخالف المساواة والمشاكلة بانها اتفاق في الكيفية
لا في الكمية والنوع وغير ذلك واما المضمر فهو ان يكون المعرف به قد
ينتهي تحليل تعريفه الي انه يعرف بالشي وان لم يكن ذلك في اول الامر

معنا دحم

مثل قولهم ان الاثنين زوج اول ثم يحدون الزوج بانه عدد منقسم بمتسا
بمتساويين ثم يحدون المتساويين بانهما شيان كل واحد منهما يطابق
الاخر مثلا ثم يحدون الشيين بانهما اثنان ولا بد من استعمال لفظ
الاثنينية في حد الشيين من حيث هما شيان هذه هي المواضع
المعنوية فمنها تعريف الشي بما يساويه في المعرفة والجهالة ثم بما هو
اخفي ثم بنفسه ثم بما لا يعرف الا به اما بمرتبة واحدة وهو دور
ظاهر او بمراتب وهو دور خفي وجميع ذلك ردي على الترتيب المذكور
فالتعريف بالمساوي ردي لانه لا يفيد المطلوب وبالاخفا اردا منه
لانه ابعد من الافادة وبنفس الشي اردا منه لان الاخفي يمكن
ان يصير اقدم معرفة في بعض الصور فيتعرف به ولا يتصور ذلك
في نفس الشي والدور ردي اردا منه لان الاول يقتضي ان يكون
للشي على نفسه تقديم واحد والثاني يقتضي انه يكون له تقديمات
فوق واحدة والدور الظاهر اشنع والخفي اردا في الحقيقة والامثلة
مذكورة في المتن وقد اورد في مثال التعريف بالمساوي تعريف
الزوج بانه ليس بفرد والزوج يقابل الفرد تقابل التضاد بحسب الشهرة
وتقابل العدم والملكة بحسب الحقيقة فتعريفه به تعريف بالمساوي
بحسب الشهرة وهو مراد الشيخ وتعريف دوري بحسب الحقيقة لان
العدم يعرف بالملكة فتعريف الملكة به يقتضي دورا **قوله** وقد
يسهوا المعرفون فيكررون الشي في الحد حيث لا حاجة اليه فيه ولا
ضرورة اعني الضرورة التي تتفق في تحديد بعض المركبات والاضا فيات
على ما ستعلم في غير هذا الموضع ومثال هذا الخطا قولهم ان العدد
كثرة مجتمعة من احاد والمجتمعة من الاحاد هي الكثرة بعينها ومثل
من يقول الانسان حيوان جسماني ناطق والحيوان ماخوذ في
حده الجسم حين يقال انه جسم ذو نفس حساس متحرك بالارادة
فيكونون قد كرروا التكرار قد يقع للمحدود في الحد وقد يقع للحد
وقد يقع لبعض اجزايه وايضا قد يقع بحسب الحاجة اليه وقد
يقع بحسب الضرورة وقد يقع لا بحسبهما والردي ما يشتمل على
تكرار لا حاجة اليه ولا ضرورة فيه فمثال ما تكرر المحدود في الحد
انه يقال الانسان حيوان بشري ومثال ما تكرر الحد او بعض
اجزايه ما ذكره الشيخ في تعريف العدد والانسان والتكرار بحسب
الحاجة كما يكون في الجواب عن سوال يشتمل على تكرار كمن يسال

فيات

عن حد الانسان الحيوان مثلا فيحتاج المجيب الى ايراد حديهما فيقع
فيه تكرار بحسب الحاجة وهو غير قبيح بالنظر الى السوال قبيح لولا السوال
وبحسب الضرورة كما يقع في حدود بعض المركبات والاضافيات والمركبا
التي يقع في حدودها تكرار هي ما يتركب عن الشي وعن عرض ذاتي
له فيقع الشي مرة في حده ومرة في حد عرضه الذاتي الذي يشتمل
حده على ذكر معروضه ضرورة كما مر والمثال المشهور هنا الانف
الافطس فانه الافطس لا يمكن ان يحد الا مع ذكر الانف لان الفطوسة
تقعير يختص بالانف لا اي تقعير يتفق والافطس هاهنا غير الافطس
الذي يقال في وصفه صاحب الانف حين يقال الرجل الافطس لان
هذا عرض ذاتي بخلاف ذلك وقد قيل في تفسير الافطس هاهنا
انه اما انف ذو تقعير او ذو تقعير في الانف فعلى الاول يكون قولنا
انف افطس مشتملا على تكرار لا فايدة فيه لان معناه انف هو
انف ذو تقعير وعلى الثاني لا يجوز ان يكون الانف ذا تقعير في الانف
لان الانف لا يكون له انف فضلا عن ان يكون ذا تقعير بل انما يسمي
صاحب الانف افطس لانه ذو تقعير في الانف وحينيذ يكون معناه
انف هو شخص ذو تقعير في الانف وكلاهما غير صحيح والصحيح هو ان
تفسير الافطس هو ذو تقعير لا يكون الا في الانف وحينيذ لا يمكن
ان يكون صاحب الانف افطس لانه لا يكون ذا شي لا يكون ذلك الشي
له ويكون معنى انف افطس انف هو ذو تقعير لا يكون الا للانف
واما التكرار في الاضافيات فسيجي بيانه **قوله** وهذان المثالان
قد ينا سبان بعض ما سلف مما سبقت اليه الاشارة ولكن الاعتبار
مختلف فبعض ما سلف هو تعريف الشي بنفسه وبما لا يعرف الا
به والمناسبة هي وقوع التكرار فيهما وذلك ان تعريف الشي بنفسه
انما يشتمل على تكرار لكنه يكون للمحدود في الحد وفي هذين
المثالين يكون للحد او لبعض اجزايه ولكن الاعتبار مختلف لان
السهو من جهة تعريف الشي بما يقتضي تقديم معرفته على نفسه
غير السهو من جهة تكرار ما لا يحتاج اليه ولا ضرورة فيه **قوله**
واعلم ان الذين يعرفون الشي بما لا يعرف الا بالشي هم في حكم المكررين
للمحدود في الحد وذلك لان القايل الكيفية ما بها تقع المشابهة
كانه يقول الكيفية ما به يقع اتفاق في الكيفية وهذا تكرار
للمحدود في الحد والمراد بيان التناسب من الجانبين **وهم وتنبيه**

ت

كقولهم في حد العدد الزوج عدد هو
عدد ينقسم بمتساويين هو

اي عند كونه صفة للانف هوسج

الظاهر ان المراد بيان ان تعريف الشي بما لا
يعرف الا به من اي نوع من انواع التكرار
فان قوله وهذان المثالان ينا سبان بعض
ما سلف يوهم ان التكرار في المثالين كالتكرار
في تعريف الشي بما لا يعرف الا به فالشيخ
ازال ذلك الوهم وبين ان هذا التكرار نوع
اخر من التكرار غير النوع الذي في المثالين
المناسبين لما سلف هم

وانه قد يظن بعض الناس انه لما كان المتضايفان يعلم كل واحد منهما مع الاخر انه يجب من ذلك ان يعلم كل واحد منهما بالاخر فيوخذ كل واحد منهما في تحديد الاخر جهلا بالفرق بين ما لا يعلم الشي الا معه وبين ما لا يعلم الشي الا به وما لا يعلم الشي الا معه يكون لا محالة مجهولا مع كون الشي مجهولا ومعلوما مع كونه معلوما وما لا يعلم الشي الا به يجب ان يكون معلوما قبل الشي لا مع الشي ومن القبيح الفاحش ان يكون انسان لا يعلم ما الابن وما الاب فيسال ما الاب فيقال هو الذي له ابن فيقول لو كنت اعلم الابن لما احتجت الى استعلام الاب اذ كان العلم بهما معا ليس الطريقة هذا بل ههنا ضرب اخر من التلطف مثل ان يقال ان الاب حيوان تولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فليس في جميع اجزا هذا التبيين شي يتبين بالابن ولا فيه حوالة ٭ المتضايفان يكونان معا في العقل فتعريف احدهما بالاخر تعريف الشي بالمساوي فيجب ان يعرف كل واحد منهما بايراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين ليتحصلا منه معا في العقل ويخص البيان بالذي يراد تعريفه منهما وهذا يستدعي تلطفا ومثاله ما ذكره في حد الاب انه حيوان تولد اخر من نوعه من نطفته من حيث هو كذلك فالحيوان هو الاب والاخر من نوعه هو الابن لكنهما اخذا عاريين عن الاضافة وتولده من نطفته سبب تضايفهما ومن حيث هو كذلك تكرار ضروري لما مضى وهو الذي يضيف معنى الاضافة الى الحيوان الذي هو الاب ويخص البيان به لان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية قوله ولا يلتفت الى ما يقوله صاحب ايساغوجي في باب رسم الجنس بالنوع وقد تكلم عليه في كتاب الشفا فهذا ما اردناه من الاشارة الى تعريف التركيب الموجه نحو التصور ونحن منتقلون الى تعريف التركيب الموجه نحو التصديق ٭ رسم الجنس في التعليم الاول بانه المقول على كثيرين مختلفين بالنوع في جواب ما هو ورسم النوع بانه المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو فوقع دور في ظاهر الرسمين وحمله فرفوريوس صاحب ايساغوجي على ان المضافين لما كان ماهية كل واحد منهما بالقياس الى الاخر فيجب ان يوخذ كل واحد منهما في حد الاخر واشار الشيخ في الشفا الى انه ليس بحل شك بل زيادة الشك بتعميمه لجميع المتضايفات ثم بين ان ما كان بازاء لفظة النوع في اللغة اليونانية كان في الوضع

هو الان مع

الاول

الاول يدل على صورة الشي وحقيقته ثم نقل بحسب الاصطلاح الى احد الخمسة فالنوع المستعمل في حد الجنس هو بالمعنى الاول اللغوي فكانه قال الجنس هو المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو ثم عرف النوع المصطلح بالجنس فلم يكن دورا **النهج الثالث** في التركيب الخبري **اشارة** الى اصناف القضايا هذا الصنف من التركيب الذي نحن مجمعون على ان نذكره هو التركيب الخبري وهو الذي يقال لقائله انه صادق فيما قاله او كاذب ٭ قيل عليه الصدق والكذب لا يمكن ان يعرفا الا بالخبر المطابق وغير المطابق فتعريف الخبر بهما يكون تعريفا دوريا والحق ان الصدق والكذب من الاعراض الذاتية للخبر فتعريفه بهما تعريف رسمي اورد تفسير الاسم وتعيينا لمعناه من بين ساير التركيبات ولا يكون ذلك دوريا لان الشي الواضح بحسب ماهيته ربما يكون ملتبسا في بعض المواضع بغيره ويكون ما يشتمل عليه من اعراضه الذاتية الغنية عن التعريف او غيرها مما يجري مجراها عاريا عن الالتباس فايراده في الاشارة الى تعيين ذلك الشي انما يخصه ويجرده عن الالتباس وانما يكون دورا ان لو كانت تلك الاعراض ايضا مفتقرة الى البيان بذلك الشي وههنا انما نحتاج الى تعيين صنف واحد من اصناف التركيبات فيه اشتباه لانه لم يتعين بعد وليس في الصدق والكذب اشتباه فيمكننا ان نقول انا نعني بالخبر التركيب الذي يشتمل حد الصدق او الكذب عليه كما لو وقع اشتباه في معنى الحيوان مثلا فيمكننا ان نقول انا نعني به ما يقع في تعريف الانسان موقع الجنس ولا يكون دورا قوله واما ما هو مثل الاستفهام والالتماس والتمني والترجي والتعجب ونحو ذلك فلا يقال فيها صادق او كاذب الا بالعرض من حيث قد يعرض بذلك عن الخبر وفي بعض النسخ من حيث قد يعبر بذلك عن الخبر ٭ وهذا تاكيد لما ذهبنا اليه فانه صرح بان الصدق والكذب يعرضان لتركيب واحد هو الخبر ولا يعرضان لغيره من التركيبات الا بعرض ضروري كالتعبير بالقول والتعريض بالاستفهام عن الخبر كما يقال الست قلت كذا ويراد به انك قلت وبالالتماس كما يقال تفضل بكذا ويراد به اني اريد تفضلك به وكذلك في سايرها قوله واصناف التركيب الخبري ثلاثة وذلك لان التركيب اما ان يكون اول تركيب يقع عن مفردات او ما في قوتها او لا يكون بل يكون عما تركب مرة او مرارا اما المفردات فالتركيب

هذا ينا قض ما ذكره في البحث المهم الذي ذكره في شرح التنبيه الذي اوله فهذه الالفاظ الخمسة هـ

وكما يقال الصدق تركيب مطابق والكذب تركيب غير مطابق هـ

المشتمل علي الحكم منها لا يكون الا بحمل البعض علي البعض او بسلبه عنه
وهو الحملي واما المركبات بالتركيب الاول المذكور وما بعده فالتركيب
المشتمل علي الحكم اذا طرا عليها لم يمكن ان يجعل بعضها محمولا علي
البعض فان بعض الاقوال الجازمة لا تكون البعض الاخر فاذن لابد
من ان يتعلق بعضها ببعض بوجود نسبة او لا وجودها بينها
والنسبة تقتضي اما اتصالا او انفصالا فالذي يعتبر فيه وجود
اتصال او لا وجوده هو المتصل والذي يعتبر فيه وجود انفصال
او لا وجوده هو المنفصل فاذن التركيب الخبري ثلاثة، وانما قال
واصناف التركيب الخبري ولم يقل وانواعه نظرا الي المواد وذلك
لانا ان قلنا طلوع الشمس مستلزم لوجود النهار او قلنا اذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود لم يتغير ماهية الخبر في قولينا
عن خبريته المتعينة وقد تغير التركيب بالحمل والوضع فاذن هذه
الامور لا مدخل لها في تحصيل ماهيات الاخبار المتعينة فليست
بفصول لها بل هي عوارض تلحقها بحسب ما تقتضيه احوالها
الخارجة بعد تحصل خبريتها فتصيرها اصنافا واما اذا نظرنا الي
الصور فلا شك في ان الحملي والشرطي نوعان تحت الخبر وكذلك المتصل
والمنفصل تحت الشرطي وحينئذ ينبغي ان تحمل الاصناف في قوله
علي الوضع اللغوي دون الاصطلاح قوله اولها الذي يسمي الحملي
وهو الذي يحكم فيه بان معني محمول علي معني او ليس بمحمول عليه
مثاله قولنا الانسان حيوان او ان الانسان ليس بحيوان فالانسان
وما يجري مجراه في اشكال هذا المثال هو المسمي بالموضوع وما هو
مثل الحيوان هاهنا فهو المسمي بالمحمول وليس حرف سلب ما يعدم
الحمل فيه اعني السالبة يسمي ايضا حمليا لان الاعدام قد تلحق
بالملكات في بعض احكامها قوله والثاني والثالث يسمونهما الشرطي
اما المتصل فاستحقاقه لان يسمي شرطيا بحسب اللغة العربية ظاهر
واما المنفصل به فلحق به لانه يشاكله في التركيب وايضا حقيقة
الشرط هي تعليق احد الحكمين بالاخر وهو موجود في كليهما علي
السواء فلذلك سميا شرطيين قوله وهو ما يكون التاليف فيه بين
خبرين قد اخرج كل واحد منهما عن خبريته الي غير ذلك ثم قرن بينهما
ليس علي سبيل ان يقال ان احدهما هو الاخر كما كان في الحملي بل
علي سبيل ان احدهما يلزم الاخر او يتبعه، وذلك لانقطاع تعلق تعليل لقوله قد اخرج م

الصدق

الصدق والكذب بهما حال كونهما جزئين من شرطي ووجود تعلقهما
بالمولف قوله وهذا يسمي المتصل والوضعي او علي سبيل ان احدهما
يعاند الاخر ويباينه وهذا يسمي المنفصل مثال الشرطي المتصل
قولنا اذا وقع خط علي خطين متوازيين كانت الخارجة من الزوايا
مثل الداخلة المقابلة ولولا اذا وكانت لكان كل واحد من القولين
خبرا بنفسه مثال الشرطي المنفصل قولنا اما ان يكون هذه الزاوية
حادة او منفرجة او قايمة واذا حذفت اما واو كانت هذه قضايا
فوق واحدة، انما يسمي المتصل وضعيا لانه يشتمل علي وضع
المقدم المستلزم للتالي فان الشرط لا يقتضي فيه التشكك في المقدم
كما ذهب اليه قوم بل يقتضي تعلق الحكم بوضعه فقط وباقي
الفصل غني عن الترجمة اشارة الي الايجاب والسلب الايجاب
الحملي هو مثل قولنا الانسان حيوان ومعناه ان الشي الذي
يفرضه في الذهن انسانا كان موجودا في الاعيان او غير موجود
فيجب ان نفرضه حيوانا ونحكم عليه بانه حيوان من غير زيادة في
وفي اي حال بل علي ما يعم الموقت والمقيد ومقابليهما والسلب
الحملي هو مثل قولنا الانسان ليس بحجر وحاله تلك الحال، ليس
من شرط موضوع القضية ان يكون موجودا في الاعيان فانا نحكم
علي موضوعات ليست بموجودة في الاعيان احكاما ايجابية فضلا
عن السلبية كما علي اشكال هندسية لم يحكم بوجودها ولا انها لا تكون
موجودا في الاعيان فانا نحكم ايضا علي موضوعات موجودة
كالعالم وما فيه بل من شرطه ان يكون متمثلا في الذهن مفروضا
شيا ما بالفعل كقولنا الانسان فانه ينبغي ان نفرضه في الذهن
انسانا بالفعل فقط ثم اذا حكمنا عليه بانه كذا او ليس كذا فلسنا نريد
ان هذا الحكم حاصل في وقت ما معين او غير معين او في جميع الاوقات
ولا انه حاصل من حيث لا نعتبر فيه توقيتا اصلا حتي لو اردنا ان
نوقته لكنا قد خالفنا مقتضي ذلك الحكم ولا نريد ايضا انه حاصل
بشرط او قيد مثلا بشرط كونه انسانا او غير ذلك ولا انه حاصل من
حيث لا يعتبر فيه شرطا اصلا حتي لو اردنا ان نقيده بشرط لكنا قد
خالفنا مقتضي ذلك الحكم بل نريد ان الحكم حاصل فقط من حيث
يحتمل اقترانه بالتوقيت واللا توقيت والتقييد واللا تقييد
ولنا ان نلحق به ما شينا من ذلك فيصير بسبب اقترانه به مخصصا

يرتفع عنه ذلك الاحتمال العام لجميعها اما قبل الالحاق فهو مجرد عن
جميع ذلك فهذا مجرد مفهوم الحكم بالايجاب كان او بالسلب **قوله**
والايجاب المتصل هو مثل قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود
اي اذا فرض الاول منها المقرون به حرف الشرط ويسمى المقدم لزمه
الثاني المقرون به حرف الجزا ويسمى التالي او صحبه من غير زيادة
شي اخر بعد والسلب المتصل هو ما يسلب هذا اللزوم او الصحبة مثل كالدوام والتاقيت وغيرهاه
قولنا ليس اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود والايجاب المنفصل
مثل قولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا وهو
الذي يوجب الانفصال والعناد والسلب المنفصل هو ما يسلب
الانفصال والعناد مثل قولنا ليس اما ان يكون هذا العدد زوجا
واما ان يكون منقسما بمتساويين الاتصال قد يكون بلزوم كما في
قولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود وقد يكون باتفاق
كقولنا ان طلعت الشمس فالحمار ينهق ويشملها الصحبة المطلقة
فالايجاب في المتصلة هو الحكم بوجود لزوم التالي للمقدم او صحبته
اياه ان لم يكن اللزوم معلوما ولا الاتفاق سواء كان كل واحد من
المقدم والتالي موجبة او سالبة من غير تقييد ولا تقييد او
توقيت ولا توقيت والسلب فيها هو الحكم بلا وجود هذا اللزوم او
الصحبة كذلك والايجاب في المنفصلة هو الحكم بوجود الانفصال
والعناد بين اجزايها والسلب هو الحكم بلا وجوده سواء كانت
اجزاها موجبة او سالبة او مختلطة منها واجزاء المنفصلة لا تستحق
ان تسمى مقدما وتاليا فان سميت كان مجازا وذلك لانها غير
متميزة بالطبع اذ لا تفاوت في تقديم ايها اتفق ولانه يجوز ان يكون
فوق اثنتين فلذلك ذكر الشيخ التسمية بهما في المتصلة دون المنفصلة
اشارة الي المخصوص والاهمال والحصر اذا كانت القضية حملية
وموضوعها شيا جزييا سميت مخصوصة اما موجبة واما سالبة
مثل قولنا زيد كاتب او زيد ليس بكاتب واذا كان موضوعها كليا اي صالحا لان يكون ذا افراد اعني الكلي الطبيعي ه
ولم يبين كمية هذا الحكم اعني الكلية والجزيية بل اهمل فلم يدل علي
انه عام لجميع ما تحت الموضوع او غير عام سميت مهملة اما موجبة
واما سالبة مثل قولنا الانسان في خسر ليس الانسان في خسر
فان كان ادخال الالف واللام يوجب تعميما وتركه وادخال التنوين
يوجب تخصيصا فلا مهمل في لغة العرب وليطلب ذلك في لغة اخري

واما

واما الحق في ذلك فلصناعة النحو فلا نخلطها بغيرها واذا كان
موضوعها كليا وبين قدر الحكم في كمية موضوعه فانه القضية
تسمي محصورة فان كان بين ان الحكم عام سميت القضية كلية وهي
اما موجبة مثل قولنا كل انسان حيوان واما سالبة مثل قولنا
ليس ولا واحد من الناس بحجر جميع ذلك ظاهر **قوله** وان كان
انما بين ان الحكم في البعض ولم يتعرض للباقي او تعرض بالخلاف
فالمحصورة جزيية اما موجبة كقولنا بعض الناس كاتب فنقول
الحكم علي البعض لا ينافي الحكم علي الكل فانه بعض الناس حيوان
كما ان كلهم حيوان بل الحكم الكلي يصدق معه الجزيي ولا ينعكس
م ولذلك كان الجزيي اعم صدقا من الكلي وقد يسبق الي بعض الاوهام
ان تخصيص البعض بالحكم يدل علي كون الباقي بخلافه والا فلا
فايدة للتخصيص وذلك ظن لا يجب ان نحكم علي امثاله انما الواجب
ان يحكم علي ما يدل الكلام عليه بالقطع دون ما يحتمله والحاصل
ان صيغة المحصورة الجزيية تدل علي الحكم الجزيي بالقطع مع هذا
الاحتمال الكلي انه لم يتعرض للباقي ومع عدم احتماله ان تعرض
وذكر ان الباقي بخلافه **قوله** واما سالبة كقولنا ليس بعض الناس
بكاتب او ليس كل انسان بكاتب فان مفهوميهما واحد وليسا يمانيين
في السلب اما قولنا ليس بعض الناس بكاتب فهو صيغة مطابقة
للسلب الجزيي محتملة لان يصدق معها السلب الكلي كما مر واما
قولنا ليس كل انسان بكاتب فهو صيغة للسلب عن الكل لا للسلب
الكلي ولا للسلب الجزيي اعني انه يدل علي سلب الكتابة عن جميع
الناس لا عن كل واحد منهم ولا عن بعضهم ويحتمل ان يصدق معه
اما السلب الكلي واما السلب الجزيي ولا يمكن ان يخلو عنهما معا في
نفس الامر لكن اذا صدق السلب الكلي صدق الجزيي من غير عكس
فالجزيي صادق معه دايما دون الكلي والحاصل ان هذه الصيغة
تستلزم السلب الجزيي قطعا وتحتمل معها السلب الكلي كما كانت الصيغة
الاولي من غير تفاوت فهذا معني قوله فان مفهوميهما واحد وليسا
يمانيين في السلب وفحوي الكلام هو ما يفهم عنه علي سبيل القطع
سواء دل عليه بالوضع او العقل **قوله** واعلم انه وان كان قد يدل
في لغة العرب بالالف واللام علي العموم فانه قد يدل به علي
تعيين الطبيعة فهناك لا يكون موقع الالف واللام هو موقع اي في لغة العرب ه

كل الا ترى انك قد تقول الانسان عام ونوع ولا تقول كل انسان
عام ونوع وتقول الانسان هو الضحاك ولا تقول كل انسان هو
الضحاك وقد يدل به على جزئي جرى ذكره او عرف حاله فتقول
الرجل وتعني به واحدا بعينه وتكون القضية حينئذ مخصوصة
واعلم ان اللفظ الحاصر يسمى سورا مثل كل وبعض ولا واحد
ولا كل ولا بعض وما يجري هذا المجرى مثل طرا واجمعين ومثل
هيچ مگ بالفارسية في الكلي السالب قد ذكرنا ان المعاني الاصلية
التي سميناها طبايع فانها من حيث هي ليست بكلية ولا جزئية
ولا عامة ولا خاصة ولا كثيرة ولا واحدة وانما تصير شيا من ذلك
بانضياف لاحق اليها تختص به فلا تخلو تلك الطبايع اما ان
يحكم عليها من حيث هي او يحكم عليها مع لاحق يقتضي تعميم الحكم
او تخصيصه او مع لاحق يجعلها واحدا شخصا معينا وتحصل
من الاول قضية مهملة ومن الثاني محصورة كلية او جزئية
ومن الثالث مخصوصة والالف واللام تدل بالاشتراك على الاحوال
الثلاثة اما على العموم وتسمى لام الاستغراق فكما في قولنا
الانسان حيوان اي كل انسان وهي محصورة كلية واما على
تعيين الطبيعة فكما في قولنا الانسان عام ونوع او قولنا الانسان
هو الضحاك وهي مهملة واما على التشخيص وتسمى لام العهد
فكما في قولنا قال الشيخ وهي مخصوصة وباقي الفصل ظاهر
اشارة الى حكم المهمل واعلم ان المهمل ليس يوجب التعميم لانه انما
يذكر فيه طبيعة تصلح ان توخذ كلية وتصلح ان توخذ جزئية
فاخذها الساذج بلا قرينة مما لا يوجب ان يجعلها كلية ولو كان ذلك يقتضي
عليها بالكلية والعموم لكان طبيعة الانسان يقتضي ان تكون عامة
فما كان الشخص يكون انسانا لكنها لما كانت تصلح ان توخذ كلية وهناك
تصدق جزئية ايضا فان المحمول على الكل محمول على البعض وكذلك
المسلوب وتصلح ان توخذ جزئية ففي الحالتين يصدق الحكم بها جزئيا
فالمهملة في قوة الجزئية وكونه القضية جزئية الصدق تصريحا
لا يمنع ان تكون مع ذلك كلية الصدق فليس اذا حكم على البعض بحكم
وجب من ذلك ان يكون الباقي بالخلاف فالمهمل وان كان تصريحه
في قوة الجزئي فلا مانع ان يصدق كليا الحكم في المهملة على الطبيعة
المجردة المذكورة وصيغة القضية لا تدل بالوضع على كلية الحكم ولا

اشارة
موضوع المهملة الطبيعة من حيث هي
صادقة على الغير لا الطبيعة من حيث هي
هي لان الطبيعة من حيث هي هي من غير
اعتبار الصدق على الغير لا يمكن جعلها
موضوعة كما ذكر في معنى الحمل والوضع
ولانها لو جعل من حيث هي هي موضوعة
لكان المحمول لابد من ان يكون مفهومه
بعينه مفهوم الموضوع فيلزم الهذر او غيره
حتى تكون الحكم عليها بالمحمول حكما بان احد
المتغايرين عين الاخر وهو باطل فثبت ان
ما جعل موضوعا للمهملة ينبغي ان يعتبر
فيه الصدق على الغير الذي هو الافراد
لكن لم يقيد بانه صادق على بعض الافراد
معينا او غير معين او على كله بل اعتبر الطبيعة
باعتبار الصدق على الغير من غير اعتبار امر
اخر ويمكن حمل كلام الشيخ في المهملة على هذا
حتى يلزم انحصار القضايا في المهملة والمحصو
والمخصوصة ولم يرد النقض بالقضية التي
جعل موضوعها الطبيعة من حيث هي هي
من غير اعتبار صدقها على الغير لامتناع كون الطبيعة من حيث هي هي موضوعة
كما ذكرنا ويلزم ايضا ان تكون المهملة في قوة الجزئية ولم يرد النقض بانه يجوز
ان يصدق على الطبيعة من حيث هي هي حكم ولا يصدق ذلك الحكم على بعض
افراده فيلزم صدق المهملة بدون الجزئية وانه يصدق على بعض الافراد حكم
ولا يصدق ذلك الحكم على الطبيعة من حيث هي هي لان الطبيعة من حيث هي
هي لم يصدق عليها الحكم هـ

جزئية

جزئية بل يحتمل كل واحد منهما ولا يخلو في نفس الامر عنهما كما مر في
السلب عن الكل لكن الكلية منهما تستلزم الجزئية من غير عكس فالجزئية
صادقة في كل حال والكلية باقية على الاحتمال فاذن فحوى القضية
الحكم على البعض بالقطع كما كان في المحصورتين الجزئيتين وهذا
هو السبب لكونها في قوة الجزئية وانما قيل في قوتها لانها ليست
تدل بالوضع على ذلك بل بالعقل والفاضل الشارح الذي حكم بان
دلالة الالتزام مهجورة في العلوم مطلقا فقد اضطر الى ان حكم
بان هذه الدلالة هي دلالة الالتزام والفاظ لكنا به ظاهرة ومما
تبين ان المهملة في قوة الجزئية وكانت الشخصيات مما لا يعتد
بها في العلوم فاذا القضايا المعتبرة هي المحصورات الاربع اشارة
الى حصر الشرطيات واهمالها والشرطيات ايضا قد يوجد فيها اهمال
وحصر فانك اذا قلت كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود او قلت
دايما اما ان يكون العدد زوجا او يكون فردا فقد حصرت الحصر الكلي
الموجب واذا قلت ليس البتة اذا كانت الشمس طالعة فالليل موجود
او قلت ليس البتة اما ان تكون الشمس طالعة واما ان يكون النهار
موجودا فقد حصرت الحصر الكلي السالب واذا قلت قد يكون اذا
طلعت الشمس فالسما متغيمة او قلت قد يكون اما ان يكون في الدار
زيد واما ان يكون فيها عمرو فقد حصرت الحصر الجزئي الموجب واذا
قلت ليس كلما كانت الشمس طالعة فالسماء مصحية او قلت ليس دايما
اما ان تكون الحمى صفراوية واما دموية فقد حصرت الحصر الجزئي
السالب حصر الشرطيات واهمالها لا يتعلق بحال اجزايها في الحصر
والاهمال بل بحال الاتصال والانفصال فان الحكم بتعميم ثبوتهما او
تخصيصه يقتضي الحصر والحكم المجرد من غير بيان تعميم او تخصيص
يقتضي الاهمال وتقييد الحكم بحال لا يقبل الشركة يقتضي الخصوص
واما تلخيص ذلك على التفصيل فنقول كلية الحكم الايجابي في المتصلة
اللزومية ليست بتكرر مرات الوضع بل بحصول التالي عند وضع
المقدم في جميع اوقات الوضع ولا بذلك وحده بل وبتعميم الاحوال
التي يمكن فرضها مع وضع المقدم فانا اذا قلنا كلما كان زيد يكتب
فيده تتحرك فلسنا نذهب فيه الى ان هذه الصحبة انما تحصل في
مرات غير معدودة بل نريد انها انما تحصل في جميع اوقات كتابته
ولا نقتصر عليها ايضا بل نريد مع ذلك انه كل حال يمكن ان يفرض

اي بتكرر التجدد هـ

مع كونه كاتبا مثل كونه قايما او قاعدا او كون الشمس طالعة او كون الحمار
ناهقا او غير ذلك مما لا يتناهى فان حركة اليد حاصلة مع الكتابة في جميع
تلك الاحوال بشرط كون تلك الاحوال ممكنة مع وضع الكتابة واذا كانت
كلية هذه فجزيته ان يكون في بعض الاحوال من غير تعرض لباقيها
ومثال ما يختص ببعض الاحوال قولنا قد يكون اذا كان هذا حيوانا
فهو انسان فان ذلك يلزم حال كونه ناطقا دون ساير الاحوال والسالبة
اعني لازمة السلب لا سالبة اللزوم على قياس ذلك في البابين واما
سالبة اللزوم فان لا يكون اللزوم الايجابي اما الكلي او الجزئي صادقا
بل الصادق اما ايجابه من غير لزوم او سلب بحسب ما يقتضيه التقابل
واما كلية الحكم الايجابي في الاتفاق فهو تعميم اوقات صدق التالي
مع صدق المقدم فقط بالاتفاق من غير استلزام المقدم للتالي هـ
وجزيتها تخصيصها وكلية الحكم السلبي اعني اتفاق السلب لا سلب
الاتفاق هي ان لا يكون التالي صادقا مع المقدم في شي من الاوقات
اتفاقا من غير لزوم وجزيته على قياسه وقس سلب الاتفاق على
سلب اللزوم واما الاهمال في جميع ذلك فبترك التعميم والتخصيص هـ
والخصوص على قياسه واعلم انه وجود الحكم الكلي في الاتفاقيات
متعذر واما كلية الحكم الايجابي في المنفصلة فبوجود التعاند في
جميع الاوقات والاحوال وذلك انما يكون لكون اجزايها متعاندة
بالذات وجزيته بكون التعاند في بعض الاوقات او الاحوال كما يكون
مثلا بين الزايد والناقص في حال لا يكون للتساوي وجه دون ساير
الاحوال واهماله على قياس ذلك واما سلب العناد فقد يقتضي
صدق الاجزا معا او كذبها معا او صدق بعضها وكذب البعض من غير
ان يقتضي صدق هذا كذب ذاك ولا كذب ذاك صدق هذا فهذا ما
يقتضيه النظر في صورها دون موادها وصيغة كل واحد منها على
ما ذكر في الكتاب **اشارة** الى تركيب الشرطيات من الحمليات يجب
ان يعلم ان الشرطيات كلها تنحل الى الحمليات ولا تنحل في اول الامر
الى اجزاء بسيطة واما الحمليات فانها هي التي تنحل الى البسايط
او في قوة البسايط اول انحلالها والحملية اما ان يكون جزاها بسيطين
كقولنا الانسان مشا او في قوة البسيط كقولنا الحيوان الناطق المايت
مشا او منتقل بنقل قدميه وانما كان هذا في قوة البسيط لان المراد
به شي واحد في ذاته او معنى يمكن ان يدل عليه بلفظ واحد قد

ذكرنا

الايجاب السلبي والجزئية

ويكون كذبهما اما لكذب اللزوم كما في الاتفاقية الموجبة او بكذب الايجاب كما في لازمة السلب او بكذبهما كما في الاتفاقية السالبة والى الـ لبتين اشار بقوله او سلب بحسب ما يقتضيه التقابل هـ امالي

فان التقابل بين الشي المركب وغيره انما يكون باعتبار انتفاء احد الجزين او بانتفاء كل منهما وقد يكون انتفاء احد الجزين مستلزما لانتفاء الاخر من غير عكس فمع يكون انتفاء الجزء الذي يستلزم انتفاؤه انتفاء الجزء الاخر مستلزما لانتفاء الجزين بخلاف انتفاء الجزء الذي لا يكون انتفاؤه مستلزما لانتفاء الجزء الاخر والموجبة اللزومية انتفاؤها اما بانتفاء اللزوم او بانتفاء الايجاب وانتفاء الايجاب مستلزم لانتفاء اللزوم من غير عكس فلهذا قال بل الصادق اما ايجابه من غير لزوم او سلب ولم يقل او لزوم من غير ايجاب هـ

لان الكلي لا يخلو عن سبب هو

كان من الواجب ان يقول هي ان يكون سلب التالي صادقا مع المقدم هـ

كوجود الانسان والخلاق هـ

ينتقض بنحو قولنا في زيد قايم قضيه وقولنا الشمس كلما كانت طالعة فالنهار موجود هـ

ذكرنا ان المركبات من المفردات هي الحمليات والمركبات بعد التركيب الاول
من المركبات هي الشرطيات فيجب ان تنحل الشرطيات الى المركبات الاولى
قبل انحلالها الى المفردات واما الحمليات فانما تنحل الى المفردات لا غير
والفاظ الكتاب ظاهرة غنية عن الشرح **اشارة** الى العدول والتحصيل
وربما كان التركيب من حرف السلب مع غيره كمن يقول زيد هو غير بصير
لما كانت الدلالة اولا على الامور الثبوتية وبتوسطها على غير الثبوتية
كان من الواجب اذا قصدنا الدلالة على امور غير ثبوتية ان نورد
الالفاظ الثبوتية ويعدل بها بادوات السلب الى تلك الامور التي هي
غير ثبوتية فان كان من حق تلك الامور ان يدل عليها بالفاظ
مولفة كالاقوال فلنضف اداة السلب الى تلك الاقوال كما مر في
القضايا السالبة والموجبة وان كان من حقها ان يدل عليها بالفاظ
مفردة فلنركب اداة السلب مع المفردات الثبوتية التي تقابلها كقولنا
لا بصير او غير بصير بازاء البصير في الاسماء وما صح ولا يصح بازاء صح
ويصح في الافعال ويكون حكم تلك المركبات حكم المفردات وهي التي تسمى
معدولة ومقابلاتها الخالية عن اداة السلب بازايها محصلة وبسيطة
ولما استمر هذا القانون استعمل هذا التركيب في غير الثبوتيات ايضا
كاللاعمى ولا زال على قياس الثبوتيات **قوله** ويعني بغير البصير
الاعمى او معنى اعم منه وكما كانت لبعض الاعدام المقابلة للملكات
اسماء محصلة في اللغات كالعمى والسكوت والسكون دون بعضها
وكان الجميع في الحاجة الى العبارة عنها متساوية فاصطلح بعضهم
على اطلاق تلك الالفاظ اعني المعدولة في الدلالة على الاعدام
واجراها بعضهم على ما يقتضيه الاعتبار العقلي من اطلاقها على
ما يقابل المحصلة مطلقا فكان غير البصير يدل على الاعمى عند الطايفة
الاولى وعلى كل ما ليس ببصير اي شي كان عند الاخيرة واتخذ
بعض المنطقيين هذا التنازع موضع بحث في هذا العلم **قوله** وبالجملة
انه يحمل الغير مع البصير ونحوه كشي واحد ثم تثبته او تسلبه فيكون
الغير وبالجملة حرف السلب جزءا من المحمول فان اثبت المجموع كان
اثباتا وان سلبته كان سلبا كما تقول زيد ليس غير بصير يريد ان
اللفظ المعدول لما كان بازاء اللفظ المفرد كان حكمه حكمه في التركيب
وكما كان ايجاب الشرطية وسلبها بحسب ثبوت الاتصال او العناد
ونفيهما لا بحسب كون اجزايها موجبة او سالبة فكذلك ههنا تكون

القضية ايجابية اذا كانت حاكمة بثبوت المحمول المعدول للموضوع وسلبية
اذا كانت حاكمة بنفيه عنه قوله ويجب انه يعلم ان حق كل قضية
حملية ان يكون لها مع معني الموضوع والمحمول معني الاجتماع بينهما
وهو ثالث معنييها واذا توخي ان يطابق باللفظ المعني بعدده
ليستحق هذا الثالث لفظا ثالثا يدل عليه وقد تحذف ذلك في لغات
كما تحذف تارة في لغة العرب اصلا كقولنا زيد كاتب وحقه ان يقال
زيد هو كاتب وقد لا يمكن حذفه في بعض اللغات كما في الفارسية
الاصلية است في قولنا زيد دبير است وهذه اللفظة تسمي رابطة
يشير الي تعيين ما يرتبط به اجزاء القضية بعضها ببعض فان
الايجاب والسلب يتعلقان بثبوت الارتباط ونفيه ليتحقق من
ذلك الفرق بين المعدول والسلب واعلم ان الرابطة في المعني اداة
لان معناها انما يتحصل في اجزاء القضية الا انها قد يعبر عنها تارة
بصيغة اسم كما يقال زيد هو كاتب وقد يعبر عنها تارة بصيغة كلمة
وجودية كما يقال زيد يوجد او يكون كاتبا وتحذف تارة في بعض
اللغات كما يقال زيد كاتب والكلمات قد تشتمل عليها ولذلك ترتبط
لذاتها بغيرها كما مر ولا يحتاج معها الي رابطة اخري كما في قولنا
قال زيد وكذلك الاسماء المشتقة عنها اذا وقعت موقعها فالقضايا
الخالية عنها اما بالطبع واما بالحذف ثنائية والمشتملة عليها مغايرة
للموضوع والمحمول ثلاثية والفاضل الشارح اعترض علي الشيخ بان
قال الكاتب يقتضي الارتباط بغيره لذاته اذ هو من الاسماء المشتقة
فقوله وحقه ان يقال زيد هو كاتب ليس بصحيح بل انما يصح ذلك
في الاسماء الجامدة وحدها وقد سها في هذا الاعتراض لان الفعل
انما يرتبط لذاته بفاعله دون ما عداه والفاعل لا يتقدم الفعل
في العربية فهو لا يرتبط لذاته باسم يتقدمه في حال من الاحوال
كالمبتداء وغيره فاذن يحتاج في ان يرتبط بالمبتداء اذا تعلق به
الي رابطة اخري غير التي يشتمل عليها نفسه وكيف لا وهو يقع هناك
موقع اسم جامد فلو كان بدل قوله زيد كاتب زيد يكتب مثلا حتي
يكون المحمول هو الفعل نفسه لكان ايضا من حقه ان يقال زيد
هو يكتب لان اسناد يكتب الي زيد المتقدم عليه ليس اسناد الفعل
الي فاعله الذي يرتبط لذاته به بل هو اسناد الخبر الي المبتدا والفعل
ههنا مع فاعله بمنزلة خبر مفرد مربوط علي مبتداء برابطة غير

من خط المولف
الكلمات الوجودية هي الافعال الناقصة
في عرف المنطقيين م

كقولنا زيد قايم فان ارتباط قايم بهو
الذي هو الفاعل لذاته لا برابطة م

يناقض قوله وكذا الاسما المشتقة
لو رجع الضمير في ما عداه الي قوله
بفاعله بل [illegible] التناقض م

مابه

ما به ارتبط الفعل بفاعله قوله فاذا ادخل حرف السلب علي الرابطة
فقيل مثلا زيد ليس هو بصيرا فقد دخل النفي علي الايجاب فرفعه
وسلبه واذا ادخلت الرابطة علي حرف السلب جعلته جزءا من المحمول
فكانت القضية ايجابا مثل قولنا زيد هو غير بصير وربما يضاعف
في مثل قولك زيد ليس هو غير بصير فكانت الاولي داخلة علي
الرابطة للسلب والثانية داخلة عليها الرابطة جاعلة اياها جزءا
من المحمول والقضية التي محمولها هكذا تسمي معدولة ومتغيرة
وغير محصلة، اراد ان الرابطة اذا تعينت سهل الفرق بين السالبة
والمعدولة لان اداة السلب ان تقدمت اقتضت رفع الربط فصارت
القضية سالبة وان تاخرت جعلها الربط جزءا من المحمول فصارت
معدولة وان تضاعفت وتخلل الربط بينهما صارت سالبة معدولة
اما في الثنائية فالفرق بينهما اما بالنية او بالاصطلاح انه وقع
علي تمايز الاداتين كما يقال في اختصاص ليس بالسلب وغير
بالعدول قوله تسمي معدولة، وبعضهم يسمون هذه القضية
معدولية منسوبة الي المعدول الذي هو المفرد قوله وقد يعتبر
ذلك في جانب الموضوع ايضا، وذلك كقولنا غير البصير اعمي الا ان
القضية المعدولة اذا اطلقت فهم عنها معدولية المحمول وهذه
انما تقيد بالموضوع وقد يقل البحث في هذا البحث الصنف لعدم
التباسه بالسالبة بخلاف الاول قوله فاما ان المعدول يدل علي
العدم المقابل للملكة او علي غيره حتي يكون غير بصير انما يدل علي
الاعمي فقط او علي كل فاقد البصر من الحيوان ولو كان طبعا او
ما هو اعم من ذلك فليس بيانه علي المنطقي بل علي اللغوي بحسب
لغة لغة، قد ذكرنا الخلاف في ان المعدول كغير البصير يطلق علي
عدم الملكة كالاعمي او علي ما ليس ببصير اي شي كان وكان في
اطلاق اعدام الملكات علي معانيها ايضا خلاف بعد الاتفاق علي
تفسير العدم بعدم شي في موضوع من شانه ان يتصف بذلك
الشي فذهب بعضهم الي ان الموضوع المذكور هو موضوع شخصي
والاعمي لا يطلق الا علي من كان من شانه ان يكون بصيرا من
اشخاص الحيوانات وبعضهم الي انه موضوع نوعي او جنسي والاعمي
يطلق مع ذلك علي الاكمه الذي ليس من شان شخصه ان يكون
بصيرا لكن من شان نوعه ذلك وعلي فاقد البصر من الحيوانات

يعني ان اصطلح علي تمايز الاداتين بان
اصطلح علي تخصيص بعض الفاظ السلب
بالايجاب العدولي وبعضها بالسلب البسيط
م

طبعا كالعقرب والخلد اللذين ليس من شان نوعيهما ان يكونا بصيريا
لكن من شان جنسهما ذلك فالذين يحملون المعدول على عدم الملكة
يطلقونه على احد من هذه المعاني واما الذين يحملونه على ما
يقابل المحصل يطلقونه عليها وعلى ما هو اعم منها كالجمادات مثلا
وبالجملة على ما ليس ببصير مطلقا والشيخ بين ان هذا البحث لا تعلق
لها بالمنطق بل هو بحث لغوي يمكن ان يختلف بحسب اللغات والاصطلا
قوله وانما يلزم المنطقي ان يضع ان حرف السلب اذا تاخر عن
الرابطة او كان مربوطا بها كيف كان فان القضية اثباتة صادقة
كانت او كاذبة وان الاثباتة لا يمكن الا على ثابت متمثل في وجود
او وهم فيثبت عليه الحكم بحسب شانه واما النفي فيصح ايضا
من غير الثابت كان كونه غير ثابت واجبا او غير واجب، يريد بيان
ما يلزم المنطقي في هذا الموضع وهو بيان الفرق بين المعدول
والسلب بحسب اللفظ وبحسب المعنى اما بحسب اللفظ فبتقدم
الربط على السلب وتاخره عنه كما مر وقد افاد بقوله او كان
مربوطا بها كيف كان ان الاعتبار في المعدول انما هو بارتباط حرف
السلب بالرابطة على الموضوع سوا تاخر الحرف عن الرابطة كما في
لغة العرب او تقدم عليها كما في لغة الفرس في مثل قولهم زيد
نا بيناست واما بحسب المعنى فبان موضوع الموجبة معدولة
كانت او محصلة يجب ان يكون شيا ثابتا عند من يحكم عليه بالايجاب
عليه وموضوع السالبة لا يجب ان يكون كذلك وذلك لان غير الثابت
لا يصح ان يثبت له شي ويصح ان ينفي عنه كزيد المعدوم فانه
لا يصح ان يقال انه حي ويصح ان يقال ليس بحي لانه ليس بموجود
فلا يكون حيا وذلك الثبوت لا يجب ان يكون خارجيا فقط او ذهنيا
فقط كما مر بل يكون ثبوتا عاما محتملا لجميع اقسام الثبوت غير
خاص بشي منها واما موضوع السالبة فيجوز ان يكون ثبوتيا
ويجوز ان يكون عدميا سوا كان ممكن الثبوت او ممتنعه والسالبة
اعم تناولا للموضوع من الموجبة ولاجل ذلك تكون السالبة البسيطة
اعم من الموجبة المعدولة اذا تشاركا في الاجزاء وكذلك السالبة
المعدولة من الموجبة البسيطة والاعتراضات التي اوردها
الفاضل الشارح على ذلك مما لم تكن قادحة في هذا البيان بل كانت
معارضات وحججا مبنية على اصول غير متقررة وكان الاشتغال بها

مما

مما يودي الى الاطناب ولا يقتضي مزيد فايدة اعرضنا عنها اشارة
الى القضايا الشرطية اعلم ان المتصلات والمنفصلات من الشرطيات
قد تكون مولفة من حمليات ومن شرطيات ومن خلط، لما كانت
الشرطيات مولفة من قضايا لا من مفردات وكانت القضايا ثلاثا
حملية ومتصلة ومنفصلة والواقعة منها في كل شرطية ثنتان
فتاليف كل شرطية متصلة كانت او منفصلة بشرط ان تكون
المنفصلة ايضا ذات جزين انما يمكن ان يقع على ستة اوجه
ثلاثة متشابهة الاجزاء وهي التي تكون من حمليتين او متصلتين
او منفصلتين وثلاثة مختلفة الاجزاء وهي التي تكون من حملية
ومتصلة او من حملية ومنفصلة او من متصلة ومنفصلة وكل
واحد من الثلاثة الاخيرة يقع في المتصلة وحدها على وجهين
متعاكسين في الترتيب لاختلاف حال جزييها بالطبع فيكون
لتاليف المتصلة تسعة اوجه ولتاليف المنفصلة ستة اوجه
امثلة المتصلات وهي من حمليتين كقولنا اذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود ومن متصلتين كقولنا ان كان اذا كانت
الشمس طالعة فالنهار موجود فكان اذا كان النهار معدوما
فالشمس غاربة ومن منفصلتين كقولنا ان كان العدد اما زوجا
واما فردا فعدد الكواكب اما زوج واما فرد ومن حملية ومتصلة
كقولنا ان كانت الشمس علة النهار فاذا كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود ومن عكسها العكس قولنا ذلك ومن حملية ومنفصلة
كقولنا ان كان الشي ذا عدد فهو اما زوج واما فرد ومن عكسها
كعكسه ومن متصلة ومنفصلة كقولنا ان كان اذا كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود فكان اما الشمس طالعة واما النهار معدوم
ومن عكسها كعكسه امثلة المنفصلات وهي من حمليتين
كقولنا العدد اما زوج واما فرد ومن متصلتين كقولنا اما ان
يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان يكون ان
كانت الشمس طالعة فالليل موجود ومن منفصلتين كقولنا
اما ان يكون العدد اما زوجا واما فردا واما ان يكون اما زوجا
واما منقسما بمتساويين ومن حملية ومتصلة كقولنا اما ان
لا تكون الشمس علة النهار واما ان تكون اذا طلعت الشمس فالنهار
موجود ومن حملية ومنفصلة كقولنا اما ان يكون الشي واحدا

احداها تكون مقدما لها
والاخرى تاليا ه

هذا التعليل يقتضي في وقوع كل واحد من
الثلاثة الاولى ايضا على وجهين متعاكسين
في الترتيب اجيب بانه ما ذكرتم لا يوجب
التغاير بين المتصلتين بالنوعية بل ه
بالشخصية بخلاف الثلاثة الاخيرة فان
التعليل يوجب المغايرة بينهما بالنوعية
اذ المتصلة التي تكون الحملية فيها مستلزمة
للمتصلة بالطبع تكون غير المتصلة التي
يكون فيها المتصلة مستلزمة للحملية بالطبع
بالنوع وكذا في القسمين الباقيين فاعرف
هذا الفرق فانه دقيق ه

واما ان يكون ذا عددا ما زوج واما فرد ومن متصلة ومنفصلة
كقولنا اما ان يكون اذا كان العدد فردا فهو زوج واما ان يكون
العدد اما فردا واما زوجا وهذه الامثلة مهملات موجبة مولفة
من امثالها وقد تكون شخصيات ومحصورات موجبات وسوا ب
يتالف بعضها من بعض وتتكثر وجوه التاليف ولما كانت الشرطيات
مولفة بعد التاليف الاول فهي تكون مولفة اما ثانيا تاليفا
اي من حمليات او ثالثا اي من شرطيات مولفة من شرطيات
مولفة من حمليات وهلم جرا الي غير النهاية قوله فانك اذا قلت
ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود فاما ان تكون
الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار موجودا فقد ركبت متصلة
من متصلة ومنفصلة واذا قلت اما ان يكون ان كانت الشمس
طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون ان كانت الشمس طالعة
فالليل معدوم فقد ركبت المنفصلة من متصلتين واذا قلت
ان كان هذا عددا فهو اما زوج واما فرد فقد ركبت المتصلة من
حملية ومنفصلة وعليك ان تعد من نفسك ساير الاقسام ه
اقتصر الشيخ من التاليفات التسعة والستة علي ايراد امثلة ثلاثة
اولها متصلة مهملة من متصلة كلية ومنفصلة مهملة كلها
موجبات وثانيها منفصلة مهملة موجبة من متصلتين مهملتين
احداهما موجبة والاخري سالبة وثالثها متصلة مهملة من
حملية شخصية ومنفصلة مهملة كلها موجبات والفاضل الشارح
زعم ان تالي المثال الاول وهو ان كان كلما كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود فاما ان يكون الشمس طالعة واما ان لا يكون النهار
موجودا يجب ان تكون منفصلة مولفة من الشي ولازم نقيضه
وهي تكون مانعة الخلو فان الشي لو ارتفع مع ارتفاع لازم نقيضه
الذي يرتفع معه نقيضه لارتفع النقيضان معا وهو محال ولا
تكون مانعة الجمع ان كان لازم النقيض اعم من النقيض ويكون
مانعة لهما ان كان مساويا وانما يجب ان يكون تالي المثال الاول
هذه المنفصلة دون غيرها لان المقدم فيه يقتضي استلزام
طلوع الشمس لوجود النهار والحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا طلوعها
فاذن لا يخلو من لا طلوع الشمس ووجود النهار اللازم لطلوعها فالترديد يد
بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي يستلزم الترديد

بينا

اذ معنى هذه المتصلة بحسب العرف هو انه
كلما كان طلوع الشمس ملزوما لوجود النهار
فالحال لا يخلو من طلوع الشمس ولا وجود
النهار واذا كان المفهوم من هذه المتصلة
بحسب العرف ما ذكرنا وجب علي الشيخ ان
يورد المنفصلة علي صورة المنفصلة المانعة
الخلو دون المنفصلة المانعة الجمع هـ

بين نقيض المقدم ولازم عينه الذي هو الانفصال المذكور قال
والمنفصلة التي اوردها الشيخ مولفة من الشي وملزوم نقيضه
لانها مولفة من طلوع الشمس ولا وجود النهار وليس لا وجود
النهار لازما للا طلوع الشمس لان رفع التالي لا يلزم رفع المقدم بل
الامر بالعكس فاذن هو سهو او اورده الشيخ نظرا الي المادة فان
المقدم والتالي في المثال متساويان ويصدق الانفصال من
اي جزويه اتفق مع نقيض الاخر فهذا ما اورده الفاضل الشا ربع
عليه ويمكن ان يعارض بان هذا التالي يجب ان يكون منفصلة
مولفة من الشي ونقيض لازمه علي ما اورده الشيخ وانما يجب
ان يكون التالي المذكور هذه المنفصلة لان المقدم يقتضي استلزام
طلوع الشمس لوجود النهار ويمتنع اجتماع طلوع الشمس مع لا طلوعها
فاذن يمتنع اجتماع طلوعها مع لا وجود النهار المستلزم للا طلوعها
فالترديد بين المقدم ونقيضه الذي هو انفصال حقيقي يستلزم
الترديد بين المقدم ومستلزم نقيضه الذي هو الانفصال المذكور
والتي اوردها الشارح مولفة من الشي ولازم نقيضه وهما
ممكنا الاجتماع فاذن هو سهو او اورده الشارح نظرا الي المادة والحاصل
من هذا التطويل انه اضاف الي مقدم المتصلة الاولي منفصلة
يتبعها ويتبع منفصلة حقيقية مولفة من مقدم ذلك المقدم ونقيضه
وعورض باضافة منفصلة اليه يتبعها ايضا ويتبع المنفصلة هي
الحقيقية المذكورة وهو اعني الشارح رجح الاولي علي الاخيرة التي
من غير رجحان والتحقيق في ذلك ان المتصلة اللزومية يلزمها
منفصلة مانعة الجمع دون الخلو من عين المقدم ونقيض التالي
وهي التي اوردها الشيخ ومنفصلة مانع الخلو دون الجمع من نقيض
المقدم وعين التالي وهي التي اوردها الفاضل الشارح ولا يلزمها
منفصلة حقيقية بحسب الصورة يتبين ذلك اذا جعل اللازم في
المثال اعم من الملزوم كحركة اليد للكتابة ولا حرج علي الشيخ في
ايراد احد المتلازمين دون الاخر والمثال الثاني قوله اما ان
يكون ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود واما ان لا يكون
ان كانت الشمس طالعة فالليل معدوم ويوجد في كثير من النسخ
واما ان يكون ايضا وهو من سهو النساخ قوله والمنفصلات
منها حقيقية وهي التي يراد فيها بانه اما لا يخلو الامر من احد

الاقسام البتة بل يوجد واحد منها فقط، وهي التي تمنع الجمع
والخلو ونحوث من القسمة الي الشي ونقيضه فان النقيضين هما
اللذان لذاتيهما لايجتمعان ولايرتفعان ولكن ربما يورد بدل احد
المتناقضين اوكليهما مساو في الدلالة فتقتضي المناقضه فيهما
كما يقال العدد اما زوج واما فرد قوله فربما كان الانفصال
الي جزئين وربما كان الي اكثر وربما كان غير داخل في الحصر، اما
ما ينفصل الي جزئين فقد مر ذكره واما ما ينفصل الي اكثر فهو بان
يورد بدل الاجزا ما تنفصل الاجزاء اليه من اجزاء الاجزا كقولنا
كل عدد اما تام واما زايد واما ناقص وهو يتشعب من قولنا
انه اما تام او غير تام وغير التام اما زايد واما ناقص وكذلك اذا
انفصل ساير الاجزاء الي اجزاء اخر وتبلغ الاقسام ما بلغت وتكون
مع ذلك حاصرة مانعة للجمع والخلو ويكون اصل الانشعاب في الكل
من القسمة الي النقيضين قال الفاضل الشارح واعلم ان الذي
يكون اجزاء الانفصال فيه اربعة او خمسة ومع ذلك يكون محصورا
فهو غير موجود وانا اقول ليس لهذا عندي وجه فان الاشكال
محصورة في اربعة والكليات في خمسة ولعل النسخة التي وقعت
الي من شرحه سقيمة وليستكشف من ساير النسخ واما ما كان
غير داخل في الحصر فكقولنا المضلعات المسطحة اما مثلث واما
مربع واما مخمس وكذلك الي ما لا يتناهي قوله ومنها غير حقيقية
مثل التي يراد فيها باما معني منع الجمع فقط دون منع الخلو عن
الاقسام مثل قولك في جواب من يقول ان هذا الشي حيوان
شجر انه اما ان يكون حيوانا واما ان يكون شجرا وكذلك جميع ما يكون
تحليله يوديه الي حذف جزء من الانفصال الحقيقي وايراد لازمه
بدله اذا لم يكن مساويا له مثل قولهم اما ان يكون زيد في البحر
واما ان لا يغرق اقول واما ان لا يكون في البحر ويلزمه ان لا يغرق
واما المثال الاول فقد كان المورد فيه ما انما يمكن مع النقيض
ليس ما يلزم النقيض فكان يمنع الجمع ولا يمنع الخلو وهذا يمنع
الخلو ولا يمنع الجمع، اذا حذف احد قسمي الانفصال الحقيقي ه
واورد بدله ما لا يساويه بل يكون اما اخص منه او اعم حدثت
منفصلة غير حقيقية مانعة للجمع وحده او للخلو وحده اما
الاول فلان الشي لو اجتمع مع ما هو اخص من نقيضه لزم منه

قوله بل يوجد واحد منها فقط يدل علي انها مانعة الجمع ايضا ه

ما شيء ومنها ما يراد فيها باما منع الخلو وان كان يجوز اجتماعهما وهو جمع صح

لانه اذا لم يكن مساويا كان اعم لان اللازم لا يكون اخص ه

اجتماع النقيضين فان ما هو اخص من النقيض يستلزم النقيض
ولما احتمل ان يصدق نقيضه ولا يصدق معه ما هو اخص
منه احتمل ان يرتفعا معا واما الثاني فلان الشي لو ارتفع مع ما
هو اعم من نقيضه لزم منه ارتفاع النقيضين فان النقيض ايضا
يرتفع بارتفاع ما هو اعم منه ولما احتمل ان يصدق ما هو اعم من
نقيضه ولا يصدق معه النقيض احتمل ان يجتمعا معا ومثال
الاول ان تقول هذا الشي اما حيوان او ليس بحيوان والشجر
اخص من اللاحيوان فنورده بدله او نقول هذا الشي اما شجر
او ليس بشجر والحيوان اخص من اللاشجر فنورده بدله فيحصل
منه قولنا هذا الشي اما حيوان واما شجر مانعا للجمع دون الخلو
لانه لا يكون شي واحد حيوانا وشجرا معا ويمكن ان يكون غيرهما
كالحجر وحينئذ نكون قد اوردنا بدل النقيض ما يمكن معه
ويستلزمه لا ما يجب معه ويلزمه لان الخاص يمكن ان يكون مع
العام ويستلزمه ولا يجب ان يكون معه او يلزمه ومثال الثاني
ان تقول زيد اما في البحر او ليس فيه ولم يغرق اعم من قولنا ليس
في البحر فنورده بدله او نقول زيد اما غرق او لم يغرق وفي البحر
اعم من قولنا غرق فنورده بدله ويحصل منهما قولنا زيد اما في
البحر واما لم يغرق مانعا من الخلو دون الجمع لانه لا يكون ليس في
البحر وقد غرق ويمكن ان يكون في البحر ولم يغرق وحينئذ يكون
اوردنا ما يلزم النقيض ويجب معه فان العام يلزم الخاص ويجب
معه واعلم ان استعمال الحقيقي اكثر من ان يحصي واما الاخران
فقد يستعملان في جواب من يقول هذا الشي شجر حجر معا وذلك
بان يرد عليه قوله اما بترديد الصدق فيهما فيقال هو اما شجر او
حجر اي اما هذا صادق او ذاك واما بترديد الكذب فيهما فيقال
اما ان لا يكون حجرا واما ان لا يكون شجرا اي اما هذا كاذب او ذاك
ويكون الاول باتراده مانعا للجمع والثاني مانعا للخلو ويحصل من
كل واحد منهما امتناع اجتماع الوصفين في ذلك الشي وينضاف الي
ما سلمه ذلك القايل من امتناع خلوه عنهما فيجتمع من ذلك معني
منفصلة حقيقية واعلم ان كل واحدة من هذه المنفصلات قد
تتالف في اللفظ من موجبتين كقولنا العدد اما زوج واما فرد
وهذا الشي اما شجر واما حجر وهذا الموجود اما دايم الوجود او

ممكن الوجود ومن سالبتين كقولنا العدد اما ليس بزوج واما ليس
بفرد وهذا الموجود اما ليس بدايم الوجود واما ليس بممكن الوجود
وهذا الشي اما ان لا يكون شجرا واما ان لا يكون حجرا ومن موجبة
وسالبة كقولنا العدد اما ينقسم بمتساويين او لا ينقسم وهذا اما
انسان او ليس بحيوان وهو اما حيوان او ليس بانسان فهذا من
حيث اللفظ واما من حيث المعنى فالحقيقية لا بد من ان تتالف
من موجبة وسالبة لا غير كما مر ومانعة الجمع يمكن ان تتالف منهما
ويمكن ان تتالف من موجبتين وذلك ظاهر ولا يمكن ان تتالف من
سالبتين لان الموجبة الحقيقية لا يستلزمها سالبة حقيقية ومانعة
الخلو يمكن ان تتالف منهما ويمكن ان تتالف من سالبتين لان السالبتين
يمكن ان تكون لازمة للموجبة ولا يمكن ان تتالف من موجبتين
لاشتمالها على ما يشتمل عليه الحقيقية وزيادة قوله وقد يكون
لغير الحقيقي اصناف اخر وفيما اوردناه ههنا كفاية، يريد به
المواضع التي يستعمل فيها حروف العناد ولا يراد منع الجمع او الخلو
مثاله تقول رايت اما زيدا واما عمرا حين تشك في رويتهما وتقول
العالم اما ان يعبد الله واما ان ينفع الناس اي غالب احواله هذا
الفعلان وهذا ما يتعلق باللغة قوله ويجب عليك ان تجري امر
المتصل في الحصر والاهمال والتناقض والعكس مجرى الحمليات على ان
يكون المقدم كالموضوع والتالي كالمحمول، هذا بيان كلي مما يتعلق
بالمتصلات وهو بالاحالة على الحمليات فان حكمهما في جميع ذلك واحد
وقد مر الحصر والاهمال من ذلك وسيجي بيان التناقض والعكس في
موضعه ان شا الله تعالى وفي بعض النسخ امر المتصل والمنفصل ذي
الجزئين يجري مجرى الحمليات في جميع ذلك الا العكس فان العكس لا يتعلق
به لعدم امتياز اجزايه بالطبع اشارة الى هيات تلحق القضايا وتجعل
لها احكاما خاصة في الحصر وغيره، الادوات هي التي تلحق الهيات بالقضايا
الا ان المنطقي لما كان نظره بالقصد الاول في المعاني اشار الى الهيات
دون الادوات قوله انه قد يزاد في الحمليات لفظة انما فيقال انما يكون
الانسان حيوانا وانما يكون بعض الناس كاتبا فيتبع ذلك زيادة في
المعنى لم تكن مقتضاه قبل هذه الزيادة بمجرد الحمل لان هذه الزيادة
تجعل الحمل مساويا او خاصا بالموضوع وكذلك قد تقول ان الانسان
هو الضحاك بالالف واللام في لغة العرب فيدل على ان المحمول مساو

هذا الشي اما واجب او ليس بممكن العامي هـ

نحو اما ممكن العامي او ليس بواجب هـ

معناه ان الحقيقة انما تشتمل على النقيضين فقط ومانعة الخلو تشتمل على النقيضين وزيادة شي اخر لان احد الجزئين فيها لما كان اعم من نقيض الجزء الاخر كان مشتملا على نقيض الجزء الاخر وعلى شي اخر مما يندرج مع النقيض تحته واذا كان كذلك فلا يجوز تركبها من موجبتين لان الحقيقة لما لم يمكن ان تتركب من موجبتين لاستلزامه كون الموجبة مساوية للسالبة التي هي نقيض الاخر وانه باطل فالاولى ان لا تتركب المانعة الخلو منهما والا يلزم ان تكون الموجبة اعم من السالبة التي هي نقيض الجزء الاخر وانه اظهر استحالة بالنسبة الى كون الموجبة مساوية للسالبة فهذا ما سنح لي في معنى هذا الكلام هـ

وامر المنفصل صح

ن

بلغ

للموضوع

للموضوع وكذلك تقول ليس انما يكون الانسان حيوانا او تقول ليس
الانسان هو الضحاك ويدل على سلب الدلالة الاولى في الايجاب بين
المحمول قد يكون اعم من موضوعه كالاجناس والاعراض العامة
وقد يكون مساويا له كالفصول والخواص المساوية وقد يكون اخص
منه كالخواص الغير المساوية فلفظة انما اذا دخلت على القضية
دلت على نفي العموم عن المحمول وهو معنى قوله تجعل الحمل مساويا
او خاصا بالموضوع وليس اذا دخل عليها دل على نفي دلالتها تلك
فاثبت العموم قوله وقد تقول ايضا ليس الانسان الا الناطق
فيفهم منه احد معنيين احدهما انه ليس معنى الانسان الا معنى
الناطق وليس يقتضي الانسانية معنى اخر والثاني انه ليس
يوجد انسان غير ناطق بل كل انسان ناطق، يريد ان هذه
الصيغة تفيد اما المساواة في المعنى كما بين الانسان والحيوان
الناطق واما المساواة في الدلالة كما بين الضاحك والناطق قوله
وتقول في الشرطيات ايضا كلما كان النهار فههنا كانت الشمس طالعة
وهذا يقتضي مع ايجاب الاتصال دلالة تسليم المقدم ووضعه
ليتسلم منه وضع التالي، فههنا اي ثابتا ولفظة كما تفيد مع الدلالة
على استلزام التالي الدلالة على ان وجود المقدم مسلم موضوع
لا يحتاج الى بيان قوله وكذلك تقول ليس يكون النهار موجودا
الا والشمس طالعة، يريد به كلما كان النهار موجودا فالشمس
طالعة فيفيد هذا القول حصرا في العموم، يريد به ان القضية
بهاتين الاداتين تصير محصورة وكلية قوله وتقول ايضا لا يكون
النهار موجودا او تكون الشمس طالعة وهو قريب من ذلك، هذه
والتي قبلها من القضايا التي تسمى محرفة وهي ما يخلو عن ادوات
الاتصال والعناد ويكون في قوة الشرطيات ومعناها لا يكون النهار
موجودا الا ان تكون الشمس طالعة وهي من المتصلات في قوة
قولنا كلما كان النهار موجودا كانت الشمس طالعة ومن المنفصلات
في قوة قولنا اما ان لا يكون النهار موجودا واما ان تكون الشمس
طالعة قيل والاخير اقرب لانه لا يغير اجزاءها قوله وتقول ايضا لا يكون
هذا العدد زوج المربع وهو فرد وهذا في قوة قولك اما ان لا يكون
هذا العدد زوج المربع واما ان لا يكون فردا، وهذه ايضا من المحرفة
وكل زوج فهو زوج المربع اي مربعه يكون زوجا وليس كل ما مربعه

زوج فهو زوج لان كثيرا من المقادير الصم كجذر العشرة مثلا تكون مربعاتها
ازواجا ولا تكون هي اعدادا فضلا عن ان تكون ازواجا وكذلك القول
في الافراد ومربعاتها فالقضية المذكورة في قوة منفصلة مانعة
الخلو هي اما ان لا يكون زوج المربع واما ان لا يكون فردا وذلك لان
الشي الواحد لا يكون زوج المربع وفردا معا وقد يكون لا هذا ولا ذاك
معا ومثال اخر له لا يكون زيد كاتبا وهو ساكن اليد فانه في قوة
قولنا اما ان لا يكون كاتبا واما ان لا يكون ساكن اليد اي لا يكون كاتبا
وساكن اليد معا ويمكن ان يكون غير كاتب وهو متحرك اليد كما في حالة
الرمي مثلا اشارة الي شروط القضايا يجب ان يراعي في الحمل
والاتصال والانفصال حال الاضافة مثل انه اذا قيل ج هو والد
فليراع لمن وكذلك الوقت والمكان والشرط مثل انه اذا قيل كل متحرك
متغير فليراع ما دام متحركا وكذلك ليراع حال الجزء والكل وحال القوة
والفعل فانه اذا قيل لك ان الخمر مسكرة فليراع ابالقوة او بالفعل هـ
والجزء اليسير او المبلغ الكثير فان اهمال هذه المعاني مما يوقع غلطا كثيرا
يذكر في هذا الفصل قوانين لا تتحصل معاني القضايا الا برعايتها
ورعاية امثالها وهي ستة الاول حال الاضافة وقد ذكر مثاله
الثاني حال الوقت كما يقال القمر منخسف فليراع في اي الاوقات هو
فانه يختص بوقت توسط الارض بينه وبين الشمس الثالث حال
المكان كما يقال السقمونيا تسهل الصفرا فليراع في اي مكان هو فقد
قيل انه لا يعمل في الصقلاب الرابع حال الشرط وقد اورد مثاله
وهو كل متحرك متغير الخامس حال الجزء والكل السادس حال القوة
والفعل وقد ذكر مثالهما وهذه الشروط قد تذكر في باب التناقض
مضافة الي شرطين اخريين كما يجي ان شا الله تعالي النهج الرابع
في مواد القضايا وجهاتها اشارة الي مواد القضايا لا يخلو المحمول
في القضية او ما يشبهه اذهب الفاضل الشارح الي ان ما يشبه
المحمول في القضية هو التالي لكونه محكوما به في القضية الشرطية
كالمحمول في الحملية واقول ما جرت العادة بان يوصف نسبة التالي
الي المقدم بالوجوب والامكان والامتناع وان كانت لا تخلو في نفس
الامر عنها وليس ايضا في اعتبار هذه الامور فيها علي ما يعتبر في
الحمليات فايدة يعتد بها وان كان اللزوم والاتفاق يشبهان الضرورة
والامكان من وجه وليس ببعيد عن الصواب ان يقال ما يشبه

لو صح ما ذكره الامام لوجب علي الشيخ ان يقول من ان تكون نسبته الي الموضوع او ما يشبهه اذ المقدم لا يسمي موضوعا وان اشبهه في كونه محكوما عليه هـ

هذا ايضا بعيد عن الصواب اذ نسبة الوصف العنواني الي ذات الموضوع في نفس الامر لا تسمي مادة هـ

المحمول

المحمول هو الوصف الذي يوصف الموضوع به ويوضع معه فانه يشبه
المحمول من حيث كونه وصفا للموضوع ويفارقه بان المحمول وصف
محمول عليه وهو وصف موضوع معه ولذلك الوصف نسبة الي
الموضوع كما للمحمول بعينه في انها لا تخلو من ان تكون اما واجبة
او ممكنة او ممتنعة ولا بد للناظر في احوال الموجهات عن مراعاتها
فان الغفلة عنها ما يقتضي الفساد في ابواب العكس والقياسات
المختلطة كما يجي بيانه واعلم ان نسبة المحمول الي الموضوع غير
نسبة الموضوع اليه والاولي هي المتعلقة بالحكم دون الثانية هـ
ولذلك اختصت بالنظر فيها قوله سوا كانت موجبة او سالبة
من ان تكون نسبته الي الموضوع نسبة الضروري الوجود في نفس
الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او
نسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا
الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم مثل الحجر في
قولنا الانسان حجر الانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه
مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة يشير الي الاحوال
الثلاثة المسماة بالوجوب والامكان والامتناع وهو ظاهر قوله
ويعني بالمادة هذه الاحوال الثلاثة التي يصدق عليها في الايجاب
والسلب هذه الالفاظ الثلاثة لو صرح بها يقول ويعني بالمادة مثلا
الحالة التي للحيوان بالنسبة الي الانسان في نفس الامر التي يصدق
عليها لفظ الوجوب سوا تقول الانسان حيوان او تقول الانسان
ليس بحيوان فانا نعلم يقينا ان تلك النسبة لا تتغير بهذا الايجاب
والسلب وهي التي يعبر عنها بالوجوب في الحالتين لو صرحنا بها وفي
بعض النسخ يصدق عليها في الايجاب هذه الالفاظ الثلاثة لو
صرح بها والوجه فيه ان الوجوب يصدق علي قولنا الانسان حيوان
حالة الايجاب فانه حالة السلب يصير امتناعا وكذلك الامتناع حالة
السلب يصير وجوبا فهذه الالفاظ تصدق عليها حالة الايجاب
فقط دون السلب واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان
المادة هي تلك النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور
عند النظر في تلك القضية من نسبة محمولها الي موضوعها سوا
تلفظ بها او لم يتلفظ وسوا طابقت المادة او لم تطابق وذلك انا
اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم

هذا انما يصح اذا كان الوصف العنواني غير ذات الموضوع اما اذا كان نفسها فلا هـ

اي الحملية

الا الامكان هـ

ونتصور منه ان نسبة ب الي ج هي النسبة المسماة بالامكان العام
المتناولة للوجوب والامكان الحقيقي علي ما يجي ذكره وليست تلك
النسبة في نفس الامر شيا متناولا للوجوب والامكان بل هي احدها
بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين تلك النسبة في نفس الامر التي هي
المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب ما تعطيه العبارة من
القضية الذي هو الجهة **اشارة** الي جهات القضايا والفرق بين
المطلقة والضرورية كل قضية فاما مطلقة عامة الاطلاق وهي
التي بين فيها حكم من غير بيان ضرورته او دوامه او غير ذلك من
كونه حينا من الاحيان او علي سبيل الامكان، الاطلاق في القضية
يقابل التوجيه تقابل العدم للملكة وقد تعد المطلقة في الموجهات
كما تعد السالبة في الحمليات فالمطلقة هي التي بين فيها حكم ايجابي
او سلبي فقط من غير بيان شي اخر من ضرورة او دوام او ما
يقابلهما والامكان يقابل الضرورة والكون في بعض الاوقات
يقابل الدوام اذا اعتبر التوقيت فالقسمة باعتبار الضرورة هي ضرورة
الايجاب وضرورة السلب ولاضرورتهما وباعتبار الدوام دوام الايجاب
ودوام السلب ولادوامهما فالضرورة والدوام يشملان الاول والثاني
من الاقسام لانهما يشتركان فيهما ويفترقان بالايجاب والسلب ويبقي
الثالث مقابلا لهما وقول الشيخ المطلقة العامة هي التي بين
فيها حكم من غير بيان ضرورة او امكان او دوام او لادوام يوهم انها
تم الاربعة وليس كذلك فانها من حيث بين فيها حكم انما تتناول
ما كان مشتملا علي حكم قد حصل بالفعل ولا يتناول ما يكون مشتملا
علي حكم لم يحصل الا بالقوة فهي لا تعم الممكنة من حيث هي ممكنة
وانما ذكر الشيخ ههنا جميع الاقسام لانها تقابل المطلقة من حيث
الاعتبار وان لم يدخل جميعها تحتها من حيث العموم **قوله** واما ان
يكون قد بين فيها شي من ذلك اما ضرورة واما دوام من غير ضرورة
واما وجود من غير دوام وضرورة، هذه هي الامور التي
يمكن ان تتقيد بها القضية التي بين فيها حكم والمطلقة العامة
انما يتناولها جميعا من حيث العموم ولم يذكر الامكان معها لانه
ينافي ما بين الحكم حاصلا فيها بالفعل فهو مغاير للاطلاق من حيث
العموم والاعتبار جميعا والضرورة اخص من الدوام لان كل ضروري
دايم ما دامت الضرورة حاصلة ولا ينعكس اذ من المحتمل ان يدوم

ثي

يعني الخاص وانما لم يذكره لان الخاص
يذكر مع العام والحقيقي مع الممتنع والواجب
ه

من شرح الفسطاس
التقابل بين المطلقة والموجهة انما هو
لعدم اعتبار الجهة في المطلقة واعتبارها
في الموجهة لا بذاتيهما فانه متي صدقت
الموجهة صدقت المطلقة لانه اذا صدق
قولنا كل ج ب بالضرورة صدق كل ج ب
بالفعل هـ

شي اتفاقا من غير ضرورة فلذلك لما ذكر الضرورة ذكر بعدها الدوام
وقيده باللاضرورة ليلا تتكرر الضرورة وسمي الخالي عنهما بالوجود فانه
لا يبقي بعدها الا الوجود فقط والقسمة حاصرة لان الحاصل اما ضروري
واما غير ضروري وغير الضروري اما دايم او غير دايم **قوله** والضرورة
قد تكون علي الاطلاق وقد تكون معلقة بشرط والشرط اما دوام
وجود الذات مثل قولنا الانسان بالضرورة جسم ناطق ولسنا نعني
بها ان الانسان لم يزل ولا يزال جسما ناطقا فان هذا كاذب علي
كل شخص انساني بل نعني بها انه ما دام موجود الذات انسانا فهو
جسم ناطق وكذلك الحال في كل سلب يشبه هذا الايجاب واما دوام
كون الموضوع موصوفا بما وضع معه مثل قولنا كل متحرك متغير
فليس معناه علي الاطلاق ولا ما دام موجود الذات بل ما دام ذات
المتحرك متحركا وفرق بين هذا وبين الشرط الاول لان الشرط الاول
وضع فيه اصل الذات وهو الانسان وههنا وضع الذات بصفة
تلحق الذات وهو المتحرك فان المتحرك له ذات وجوهر يلحقه انه متحرك
وغير متحرك وليس الانسان والسواد كذلك او شرط محمول او وقت
معين كما للكسوف او وقت غير معين كما للتنفس، لما فرغ عن
بيان الاطلاق وما يقابله شرع في بيان اقسام الضرورة فقسمها الي
مطلقة ومشروطة والمطلقة هي التي يكون الحكم فيها لم يزل ولا يزال
من غير استثناء وشرط وانما فسر الضرورة بالدوام لكونه من لوازمها
كما مر ثم قسم المشروطة الي ما يكون الحكم فيها مشروطا اما بدوام وجود
ذات الموضوع واما بدوام وجود صفته التي وضعت معه واما
بدوام كون المحمول محمولا وهذه الثلاث هي المشروطة بما تشتمل
عليه القضية واما بحسب وقت معين واما بحسب وقت غير معين
وهذان مشروطان بما يخرج عن القضية فكانه قال والشرط اما
داخل في القضية واما خارج عنها والداخل اما متعلق بالموضوع
واما متعلق بالمحمول والمتعلق بالموضوع اما ذاته واما صفته
الموضوعة معه والمتعلق بالمحمول واحد لانه ايضا وصف وليس
له ذات تباين ذات الموضوع والخارج اما بحسب وقت بعينه او لا
بعينه فجميع اقسام الضرورة ستة واحدة مطلقة وخمسة مشروطة
واعتبار هذه الاقسام في جانبي الايجاب والسلب واحد غير مختلف
الا في شرط المحمول فانك اذا قلت زيد ليس بكاتب ما دام كاتبا لم يصح

حيث قال في تفسير الضرورة بشرط الذات
ولسنا نعني بها ان الانسان لم يزل ولا
يزال جسما فانه يشعر بان تفسير الضرورة
المطلقة هو هذا فقط وهذا هو الدوام
الازلي وانما ساغ ذلك لان مراده تمييز
الضرورة المطلقة عن ساير الضروريات
وهو يحصل بذلك هـ

بل انما يصح اذا قلت ماليس دائم بكاتب وحينئذ صيرة السلب جزامن المحمول
وكانت القضية موجبة لا سالبة والفاظ الكتاب ظاهرة والموضوع قد
يتعري عن الوصف كالانسان وقد يقارنه كالمتحرك والمحمول الذي يحمل
بشرط الوصف ضرورة يحتمل ان يكون ضروريا ايضا ما دامت الذات
موجودة ويحتمل ان لا يكون ضروريا في بعض اوقاته والاول داخل
تحت المشروطة بحسب الذات فلا فايدة في افراده قسما فالمشروطة
بالوصف مطلقا يشمل الضروري بشرط الذات وان قيد باللاضرورة
الذاتية اختص بالقسم الثاني وحده وهو المراد ههنا بالمشروطة
بحسب الوصف والضرورة بشرط المحمول لا تخلو عنها قضية فعلية
ابدا فانك اذا قلت جـ ب فانه يكون بالضرورة ب حال كونه ب وهي
ضرورة متاخرة عن الوجود لاحقة به وساير الضروريات متقدمة
علي الوجود موجبة اياه واسم الضرورة يقع عليها لا بالتساوي
والفايدة في اعتبار هذه الضرورة ان تعلم ان القضية خالية عن
ساير الضروريات مع كونها فعلية قوله والضرورة بالشرط الاول
وان كانت بالاعتبار غير الضرورة المطلقة التي لا يلتفت فيها الي
شرط فقد يشتركان ايضا في معني اشتراك الاخص والاعم او اشتراك
اخصين تحت اعم اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود
دايما وما يشتركان فيه هو المراد في قولهم قضية ضرورية الضرورة
بالشرط الاول اعني بشرط وجود الذات تقع علي ما يكون للذات وجود
دايما وعلي ما لا يكون للذات وجود دايما والاول يساوي الضرورة
المطلقة في الدلالة وان كان مغايرا لها بالاعتبار فان المشروط
باي شرط كان يغاير المطلقة بالاعتبار وانما يتساويان لان الحكم
فيهما حاصل لم يزل ولا يزال والثاني مباين لها بحسب الدلالة والاعتبار
جميعا ثم المشروطة بالشرط الاول ان لم تقيد بلا دوام الذات بل تركت
كما هي متناولة لقسميها دخلت المطلقة تحتها فهما يشتركان في معني
اشتراك الاخص والاعم وذلك المعني هو ثبوت الحكم في جميع اوقات
وجود الذات فالاخص هو المطلقة التي تدوم ذاتها والاعم هو
المشروطة المذكورة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وان قيدت
بلا دوام الذات كانت هي والمطلقة يشتركان في معني ثالث غيرهما
اعم منهما اشتراك اخصين تحت اعم والمعني المشترك فيه الذي هو اعم
منهما هو المشروطة المحتملة لدوام الذات ولا دوامها وانما يكون ذلك

اذا اشترط في المشروطة ان لا يكون للذات وجود دايما وعلي التقدير
جميعا فما يشتركان فيه اعني الضرورة التي بحسب الذات مطلقا هو
المراد في قولهم قضية ضرورية وهي التي تقابل الامكان الذاتي
ويوجد في بعض النسخ بدل قوله اذا اشترط في المشروطة اذا لم
يشترط في المشروطة وعلي هذا التقدير يصير قوله ذلك بيانا للاعم
الذي يندرج فيه الاخص تارة والاخصان تارة اخري قوله
واما ساير ما فيه شرط الضرورة والذي هو دايم من غير ضرورة
فهو اصناف المطلق الغير الضروري يعني الاقسام الاربعة الباقية
من الضروريات وهي المشروطة بشرط وصف الموضوع علي الوجه
الذي لا يشمل الضروري الذاتي وبشرط المحمول وبشرط الوقت المعين
وبشرط الوقت الغير المعين فهي مع الدايم الغير الضروري اقسام المطلق
الغير الضروري وظاهر ان هذه الضروريات لا تشمل الدوام المطلق
الذي يكون بحسب الذات لكون ذلك الدوام شاملا للضروري الذاتي
فالمطلق الغير الضروري ما فيه اما ضرورة من غير دوام واما دوام
من غير ضرورة وهذا المطلق اخص من المطلق العام بالضروري
الذاتي وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه قد ذكر في التعليم الاول
ان القضايا اما مطلقة او ضرورية او ممكنة وهذه القسمة قد
تمكن علي وجهين احدهما ان يقال القضية اما مطلقة واما
موجهة والموجهة اما ضرورية واما ممكنة وعلي هذا الوجه تكون
المطلقة هي العامة والثاني ان يقال القضية اما ان يكون الحكم
فيها بالفعل او بالقوة وهي الامكان وما بالفعل يكون اما بالضرورة
او بالوجود الخالي عنها وتكون المطلقة بحسب هذه القسمة هي
الوجودية من غير ضرورة وامثلة المطلقات في التعليم الاول
كانت مناسبة لكل واحد من الاعتبارين فلاجل هذين الاحتمالين
اختلف اصحاب المعلم الاول بعده في القضية المطلقة فثاوفرسطس
وثامسطيوس ومن تبعهما حملوها علي العامة الشاملة للضرورية
والاسكندر الافروديسي ومن تبعه حملوها علي الخاصة الخالية
عنها قوله واما مثال الذي هو دايم غير ضروري فمثل انه يتفق
لشخص من الاشخاص ايجاب عليه او سلب عنه صحبه ما دام موجودا
ولم يكن تحت تلك الصحبة كما انه قد يصدق ان بعض الناس
ابيض البشرة ما دام موجود الذات وان كان ليس بضروري

بين

احترازعن الامكان الوصفي فانه
يقابل الضروري الوصفي هـ

الجمهور من المنطقيين لا يفرقون بين الضروري والدايم لان كل دايم
كلي فهو ضروري فان ما لا ضرورة فيه وان اتفق وقوعه فهو لا يمكن
ان يدوم متساويا لجميع الاشخاص التي وجدت والتي ستوجد ومما يمكن
ان يوجد وقد بينا ان كل ضروري فهو دايم فالضروري والدايم متساويا ن
في الكليات واما في الجزييات فقد يختلفان كما يمثل به الشيخ في الانسان
الذي يتفق ان تكون بشرته ابيض من غير ضرورة والدايم فيها يعم
الضروري وغيره والعلوم انما تبحث عن الكليات دون الجزييات فلذلك
لم يفرقوا بينهما اذ لا حاجة الى الفرق والشيخ قد فرق بينهما لان النظر
في المواد لا يتعلق بالمنطق فالمنطقي من حيث هو منطقي يلزمه
اعتبار كل واحد منهما من حيث معنياهما المختلفان سوا تساويا في
موضوعاتهما او لم يتساويا **قوله** ومن ظن انه لا يوجد في الكليات
حمل غير ضروري فقد اخطا فانه جايز ان يكون في الكليات ما يلزم كل
شخص منه ان كانت له اشخاص كثيرة ايجاب او سلب وقتا ما بعينه
مثل ما للكواكب من الشروق والغروب وللنيرين من الكسوف او وقتا
غير معين مثل ما يكون لكل انسان مولود من التنفس او ما يجري
مجراه هولاء لما ظهر لهم ان الحكم الاتفاقي الخالي عن الضرورة لا يكون
كليا حكموا بان كل حكم كلي فهو ضروري ولم يفرقوا بين الضروري الذا تي
وغيره فظنوه ضروريا ذاتيا والشيخ رد عليهم بالوقتيين فانهما
ليستا بضروريتين الا في وقت ما **قوله** والقضايا التي فيها ضرورة
بشرط غير الذات فقد تخص باسم المطلقة وقد تخص باسم الوجودية
كما خصصنا ها نحن به وان كان لا تشاح في الاسماء هذه هي
الاقسام الاربعة المذكورة وههنا لم يذكر الدايمة غير الضرورية معها
وقد سماها ههنا بالوجودية لانها تشتمل على وجود من غير ضرورة
ودوام فالمطلقة الخاصة اذا اشتملت على الدايمة غير الضرورية تكون
اعم منها اذا لم يشتمل عليها وينبغي ان لا يغفل عن هذا الاعتبار
اشارة الى جهة الامكان الامكان اما ان يعني به ما يلازم
جواز الوجود ه
سلب ضرورة العدم وهو الامتناع على ما هو موضوع له في الوضع
الاول وهنالك ما ليس بممكن فهو ممتنع والواجب محمول عليه هذا
الامكان واما ان يعني به ما يلازم سلب الضرورة في العدم والوجود
جواز الطرفين ه
جميعا على ما هو موضوع له بحسب النقل الخاصي حتى يكون الشي
يصدق عليه الامكان الاول في نفيه واثباته جميعا حتى يكون

ممكنا

ممكنا ان يكون ممكنا ان لا يكون اي غير ممتنع ان يكون وغير ممتنع ان لا
يكون فلما كان الامكان بالمعنى الاول يصدق في جانبيه جميعا ه
خصه الخاص باسم الامكان وصار الواجب لا يدخل فيه وصارت
الاشيا بحسبه اما ممكنة واما واجبة واما ممتنعة وكانت بحسب
المفهوم الاول اما ممكنة واما ممتنعة فيكون غير الممكن بحسب هذا
المفهوم اي الثاني الخاصي بمعنى غير ما ليس بضروري فيكون الواجب
ليس بممكن بهذا المعنى الامكان وضع اولا بازاء سلب الامتناع
بنا في قول الشيخ الامكان اما ان نعني به ما يلازم سلب ضرورة العدم ه
والممكن بذلك المعنى يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب
ولا ممتنع ولا يقع على الممتنع الذي يقابله وذلك اذا اعتبر معناه
في جانب الايجاب ثم يلزم اذا اعتبر في جانب السلب ان يقع ايضا على
الممتنع وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع ويخلو عن الواجب فيصير
حينيذ الامكان مقابلا لكل واحد من ضرورتي الجانبين ولما لزم
وقوعه على ما ليس بواجب ولا ممتنع في حالتيه جميعا نقل اسمه
اي حالتي الايجاب والسلب ه
اليه فكان الاول امكانا عاما او عاميا منسوبا الى العامة والثاني
خاصا او خاصيا وكان هذا الامكان مقابلا للضروريين جميعا
فالامكان نفسه ليس هو نفس سلب الضرورة بل معنى يلازمه
بنا على ان الامكان صفة وجودية للممكن ه
وذلك لتغاير مفهوميهما واما الاعتراض على الشيخ بانه قال في
الامكان الاول انه ما يلازم سلب ضرورة العدم وهو الامتناع وانما
كان الواجب ان يقول ما يلازم سلب ضرورة احد الجانبين فليس
بمتوجه وذلك انه عني به المعنى الذي وضع الامكان بازايه اولا
لا المعنى الذي يقع الممكن عليه في جميع تصاريفه بعد ذلك الوضع
وايضا الامكان معنى من شانه ان يدخل اما على الايجاب واما
على السلب فمعناه من حيث هو وحده ما يلازم سلب الامتناع
ثم ذلك المعنى ان دخل على الايجاب صار الممكن ان يكون غير ممتنع
ان يكون وقابل ضرورة السلب وان دخل على السلب صار الممكن
ان لا يكون غير ممتنع ان لا يكون وقابل ضرورة الايجاب فكونه ملازما
لسلب ضرورة احد الجانبين بحسب ما ينضاف اليه من الايجاب
والسلب واما هو قبل الانضياف فبازاء سلب الامتناع فقط **قوله**
وهذا الممكن يدخل فيه الموجود الذي لا دوام ضرورة لوجوده
وان كانت له ضرورة في وقت ما كالكسوف يريد انه الامكان
الخاصي لما كان بازاء سلب الضرورية الذاتية عن الجانبين كان

واقعا على سائر الضرورات المشروطة **قوله** وقد يقال ممكن ويفهم منه
معنى ثالث وكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان يكون الحكم
غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك
بل يكون كالكتابة للانسان، هذا معنى ثالث للامكان وانما كثرت
وجوه استعماله لتكثر وجوه استعمال ما يقابله وهو الضرورة فهذا
الامكان ما يقابل جميع الضرورات الذاتية والوصفية والوقتية
وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان الممكن بهذا المعنى
اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد تمثل فيه
بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة
الى وجود الكتابة لها ولا وجودها والضرورة بشرط المحمول وان
كانت مقابلة لهذا الامكان بالاعتبار فربما تشاركه في المادة
لكنها توصف بتلك الضرورة من حيث الوجود وتوصف بالامكان
من حيث الماهية لا الوجود وانما قال وكانه اخص من الوجهين
ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان
يدلان على معنى واحد ويختلفان بان احدهما اقل تناولا من
الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك
اللفظ فانه لا يقال له انه اخص من الاخر الا بالمجاز وذلك كما يسمى
واحد من السودان مثلا بالاسود فلا يقال ان الاسود يقع عليه
وعلى صيغه بالخصوص والعموم والممكن ههنا يقع على المعاني
المذكورة بل على الاخير بجميع المعاني بالاشتراك فلذلك قال كانه
اخص **قوله** فيكون حينئذ الاعتبارات اربعة واجب وممتنع
وموجود له ضرورة ما وشي لا ضرورة له البتة، انما ينبغي ان يقول
الاعتبارات خمسة لان ما له ضرورة ما في جانب العدم ايضا قسم
محتمل بازاء ما له ضرورة ما في جانب الوجود والقسمة لا تصير حاصرة
بدونه فان جاز طيهما تحت قسم واحد هو الموجود الذي له ضرورة
ما فينبغي ان يطوي الواجب والممتنع ايضا تحت قسم واحد هو
الضروري مطلقا لتكون الاقسام متناسبة ولعل الشيخ قد طواهما
تحت قسم لجواز تشاركهما في المواد ولم يطو الواجب والممتنع لامتناع
تشاركهما **قوله** وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان
يكون الالتفات في الاعتبار ليس لما يوصف به الشي في حال من
احوال الوجود من ايجاب او سلب بل بحسب الالتفات الى حاله في

يصدقان هـ

اي لا بان معناهما واحد لان القايل به
لا يقول بالعام هـ

فان لفظ الممكن قد يطلق على هذا الممكن
بمعنى ما يسلب عنه الضرورة عن الطرفين
بحسب الذات والوصف والوقت وقد
يطلق عليه بمعنى ما يسلب عنه الضرورة
عن الطرفين بحسب الذات وحده اعني
الامكان الخاص وقد يطلق عليه بمعنى
سلب الضرورة عن احد الطرفين اعني
الامكان العام فاطلاق لفظ الممكن على
الممكن الاخير بجميع هذه المعاني انما هو
بالاشتراك اللفظي هـ

كالتنفس والخسوف هـ

الاستقبال فاذا كان ذلك المعنى غير ضروري الوجود او العدم في اي
وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن، وهذا معنى رابع للامكان
وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب
الى الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما
فيكون انما ساقها من حاق الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما
والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب الى الاستقبال
من الممكنات التي لا تعرف حالها انكون موجودة اذا حان وقتها
ام لا وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده
بالاستقبال لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه
لضرورة ما كالكسوف فلا يكون ممكنا صرفا **قوله** ومن يشترط
في هذا ان يكون معدوما في الحال فيشترط ما لا ينبغي وذلك لانه
يحسب انه اذا جعله موجودا اخرجه الى ضرورة الوجود ولا نعلم
انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فقد اخرجه الى
ضرورة العدم فانه لم يضر هذا لم يضر ذلك، بعض من اعتبر هذا
الامكان لما تنبهوا الى ان الاتصاف بالوجود انما يكون لضرورة ما
والممكن ما لم يوجد بعد اشترطوا فيه عدمه في الحال حذرا من
ان تلحقه ضرورة بحسب وجوده في الحال والشيخ رد عليهم بان
الوجود الحالي ان اخرجه الى ضرورة وجود فالعدم الحالي يخرجه
ايضا الى ضرورة عدم فانه لم يضره ضرورة العدم لم يضره ضرورة
الوجود وحصل من ذلك ان الواجب فيه ان لا يلتفت الى الوجود
الحالي ولا الى عدمه بل يقتصر على اعتبار الاستقبال **اشارة**
الى اصول وشروط في الجهات وههنا اشيا يلزمك ان تراعيها
اعلم ان الوجود لا يمنع الامكان وفي بعض النسخ اعلم ان الوجوب
لا يمنع الامكان وكيف والوجوب يدخل تحت الامكان الاول والموجود
بالضرورة المشروطة يصدق عليه الامكان الثاني والموجود في
الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال فضلا عما لا يجب وجوده ولا
عدمه فانه ليس اذا كان الشي متحركا في الحال يستحيل ان لا يتحرك
في الاستقبال فضلا عن ان يكون غير ضروري له ان يتحرك وان لا
يتحرك في كل حال في الاستقبال، المراد على الرواية الاولى بيان
ان الوجود لا ينافي الامكان بكل واحد من المعاني المذكورة يريد
بذلك دفع الشبهة التي مر ذكرها بالكلية وذلك لان الوجود اما ان

وهي ما مر في الامكان الاستقبالي من
ان الشي اذا كان موجودا يكون الوجود
له ضروريا ولا يكون ممكنا هـ

يعتبر من حيث تقتضيه ضرورة ما ذاتية او غير ذاتية واما ان يعتبر لا من
حيث كذلك فهذه اقسام ثلاثة والاول يدخل تحت الامكان الاول
والثاني يصدق عليه الامكان الثاني والثالث لا ينافي الامكان
الاستقبالي الذي هو اخص الامكانات بطبيعة الامكان فضلا عما
فوقه وذلك لانه لا ينافي العدم الذي يقابله اذا اختلف وقتاهما
فكيف ينافي الامكان الذي هو اقرب من العدم اليه وانما قال يدخل
تحت الامكان الاول ولم يقل يصدق عليه لان الواجب اذا تعين
وعرف بالوجوب الذاتي فلا فايدة في ان يحمل الامكان عليه ولو
كان صادقا عليه لو قيل وانما يدخل مع غيره تحت اسم الامكان
لضرورة داعية الي ذلك لا القصد من واضعه وعلي الرواية
الثانية فالمراد ان الوجوب والامكان وان تقابلا بحسب الاعتبار
فلا يتمانعان عن التوارد علي المواد كالوجوب الذاتي مع الامكان
الاول والوجوب بالغير مع الامكان الثاني ويكون علي هذه الرواية
قوله والموجود في الحال لا ينافي المعدوم في ثاني الحال مسيلة
اخري منقطعة عن الاولي قوله واعلم ان الدايم غير الضروري
فان الكتابة قد تسلب عن شخص ما دايما في حال وجوده فضلا
عن حال عدمه وليس ذلك السلب بضروري وهذا بيان ايضا لما
تقدم بمثال جزئي سلبي وكان المورد قبله مثالا جزئيا ايجابيا
ومعناه ظاهر قوله واعلم ان السالبة الضرورية غير سالبة
الضرورة والسالبة الممكنة غير سالبة الامكان والسالبة الوجودية
التي بلا دوام غير سالبة الوجود بلا دوام وهذه الاشيا وتفاصيل
مفهومات الممكن قد يقل لها التفطن فيكثر بسببها الغلط القضية
الموجهة تسمي رباعية وموضع الجهة هو ما يلي الرابطة لانها بيان
نسبتها كما كان موضع اداة السلب ايضا ما يليها لانها تقتضي رفعها
فالسلب والجهة اذا تقارنا لم يخل اما ان تكون الجهة متقدمة علي
السلب كما في قولنا بالضرورة ليس واما ان تكون متاخرة عنه كما
في قولنا ليس بالضرورة والاول يقتضي ان تكون القضية سالبة
جهتها تلك الجهة والثاني يقتضي ان تكون الجهة مرفوعة وجهة
القضية هي ما يقابل تلك الجهة فالسالبة الضرورية هي التي تلازم
الممتنعة وسالبة الضرورة ان سلبت ضرورة ايجابية فهي تلازم الممكنة
العامة السلبية وان سلبت ضرورة سلبية فهي تلازم الممكنة العامة

ويمكن ان يقرر علي وجه لا يلزم انقطاعها
عن الاول وهو ان يقال المراد ان الامكان
لا ينافي الضرورة لان الضرورة اما بالذات
وهو لا ينافي الامكان العام او بالغير وهو لا ينافي
الامكان الخاص او بشرط المحمول وهو لا ينافي
الامكان الاستقبالي فقوله والموجود في
الحال الي اخره اشارة الي ان الضرورية
بشرط المحمول لا تنافي الامكان الاستقبالي
وحينيذ لا يلزم الانقطاع هـ

الايجابية

الايجابية وان سلبتهما معا فهي تلازم الممكنة الخاصة والسالبة الممكنة
ان كانت عامة اشتملت علي الممكنة الخاصة والممتنعة وان كانت خاصة
كانت لموجبتها ملازمة منعكسة كما يجي ذكره وسالبة الامكان فان
سلبت العام فهي التي تلازم الضرورية المقابلة للممكن بذلك الامكان
وان سلبت الخاص فهي التي تلازم ما يتردد بين ضرورة الطرفين
والسالبة الوجودية التي بلا دوام ملازمة منعكسة لموجبتها وسالبة
الوجود بلا دوام فهي تلازم ما يتردد بين دوام الطرفين واما ان
كان الوجود بلا ضرورة فالسالبة الوجودية لا تلازم موجبتها بل
يقتسمان دوام الطرفين الخالي عن الضرورة وسالبة الوجود الايجابي
تلازم ما يتردد بين ضرورة الايجاب ودوام السلب وسالبة الوجود
السلبي تلازم ما يتردد بين ضرورة السلب ودوام الايجاب اشارة
الي تحقيق الكلية الموجبة في الجهات اعلم انا اذا قلنا كل جـ ب فلسنا
نعني به ان كلية جـ ب او الجيم الكلي هو ب بل نعني به ان كل واحد
واحد مما يوصف بجـ كان موصوفا بجـ في الفرض الذهني او في الوجود
الخارجي وكان موصوفا بذلك دايما او غير دايم بل كيف اتفق تحقيق
القضايا هو تلخيص ما يفهم من اجزايها وهو ينقسم الي ما يتعلق
بالموضوع والي ما يتعلق بالمحمول وقد ذكر الشيخ من القسم الاول
ستة احكام اثنان سلبيان واربعة ايجابية فالسلبيان هما انا لا نعني
بقولنا كل جـ كلية جـ ولا الجيم الكلي اي لا الكلي المنطقي فان الكلية
هي العموم ولا الكلي العقلي وانما لم يذكر الكلي الطبيعي لانه قد يكون
موضوعا وذلك في المهملات وقد يكون جزا من الموضوع وذلك في
المخصوصات والمحصورات وبيانه انه اذا اخذ مع لاحق شخصي
مخصص كما في قولنا هذا الانسان كان موضوعا للمخصوصة وان
اخذ مع لاحق يقتضي عمومه ووقوعه علي الكثرة فلا يخلو اما ان
ينظر الي تلك الطبيعة من حيث تقع علي الكثرة او ينظر الي الكثرة
من حيث تلك الطبيعة مقولة عليها والاول هو الكلي العقلي والثاني
ان كان حاصر الجميع ما هي مقولة عليها اي يكون المراد كل واحد
واحد مما يقال عليه جـ او يوصف بجـ كان كليا موجبا والا فجزئيا
موجبا والفاضل الشارح فهم من الكلية معني الكل فاورد الفرق
بين الكلي والكل بما قيل من ان الكل متقوم بالاجزا غير محمول
عليها والكلي مقوم للجزئيات محمول عليها وان الاجزا محصورة والجزئيات

اي الوجودية اللاضرورية هـ

هذا يشعر بانه يعتبر في وصف الموضوع
كونه حاصلا بالفعل هـ

بخلافها وغير ذلك مما هو مذكور في مواضعه واورد ايضا الفرق بين
الكل وبين كل واحد بان كل واحد من العشرة ليس بعشرة والكل عشرة
ولفظة من في هذا المثال تفيد التبعيض وفي قولنا كل واحد من ج
تفيد التبيين فهذا المثال يشتمل على مغالطة بحسب اشتراك الاسم
والمثال الصحيح ان يقال مثلا كل واحد من الناس شخص واحد وليس
كل الناس شخصا واحدا واما الاحكام الايجابية فاولها انا نعني بكل
ج كل ما يقال له ج ويوصف بج لا ما هو طبيعة ج نفسها كما في المهملة
وذلك لان لفظة كل لا يضاف اليها هناك وثانيها انا نعني بج كل واحد
مما يوصف بج بالفعل لا بالقوة وخالف الحكيم ابا نصر الفارابي وذلك فانه
ذهب الى ان المراد به هو كل ما يصح ان يوصف به سواء كان موصوفا
بالفعل او لم يكن الا بالقوة وهو مخالف للعرف والتحقيق فان الشي
الذي يصح ان يكون انسانا كالنطفة لا يقال له انه انسان وثالثها انا
نعني به الموصوفات بج بالفعل على وجه يعم المفروض الذهني والموجود
الخارجي ولا يشترط فيه التخصيص باحدهما فانا نحكم على كل واحد
من الصنفين احكاما ايجابية وخالف جماعة من المنطقيين في
ذلك وذهبوا الى ان المراد به ما يوجد منها في الخارج فقط على ما
سياتي ذكره ورابعها انا نعني به الموصوفات بج سواء توصف به
دايما او غير دايم بل اعم منهما وهذا الاطلاق الذي يتناول الدوام
واللادوام هو جهة وصف الموضوع بالنسبة الى ذاته التي اشرنا
اليها في صدر النهج فهذه احكام الموضوع واما الاحكام المتعلقة
بالمحمول فمنها ما تختلف الموجهات بحسبه قوله فذلك الشي موصوف
بانه ب من غير زيادة انه موصوف به وقت كذا او حال كذا او دايما
فان جميع هذا اخص من كونه موصوفا به مطلقا فهذا هو المفهوم
من قولنا كل ج ب من غير زيادة جهة من الجهات وبهذا المفهوم
يسمى مطلقا عاما مع حصره ، يشير الى مفهوم الى الاطلاق العام
مع الايجاب الكلي وهو ظاهر قوله فان زدنا شيا اخر فقد وجهناه
يريد التنبيه على تقابل الاطلاق والتوجيه بحسب الاعتبار قوله
وتلك الزيادة مثل ان نقول بالضرورة كل ج ب حتى يكون كانا قلنا كل
واحد واحد مما يوصف بج دايما او غير دايم ، وهذا حال الموضوع
وكرر هذا الشرط الذي يخالف شرط الضرورة تنبيها على الفرق بين
الجهة التي لوصف الموضوع بالنسبة الى ذاته وبين الجهة التي للمحمول

بالنسبة

لانها من حيث هي كلي طبيعي وبرول ناصران كل اليه ه

هذا نص على ان المطلقة ليست من الموجهات وكذا قوله فان زدنا شيا اخر فقد وجهناه
ه س ح

س ح
هذا يوكد ما ذكره الشارح في شرحه الاشارة الى جهات القضايا من ان المراد بالمطلقة ما يكون مشتملا على حكم قد حصل بالفعل غير متناول لما يكون مشتملا على حكم لم يحصل الا بالقوة اذ المطلقة العامة في الاصطلاح هو هذا ه

بالنسبة الى الموضوع قوله فانه ما دام موجود الذات فهو ب بالضرورة
وهذا بيان جهة القضية قوله وان لم يكن مثلا ج فانا لم نشترط
انه بالضرورة ب ما دام موصوفا بانه ج بل اعم من ذلك ، يريد ان
الحكم الضروري انما يكون بحسب ذات الموضوع لا بحسب وصفه فانا اذا
قلنا الكاتب بالضرورة انسان عنينا انه ما دام موجود الذات
انسان حالة كونه كاينا غير كاتب قوله ومثل ان نقول كل ج ب
دايما حتى يكون كانا قلنا كل واحد واحد من ج على البيان الذي
ذكرناه يوجد له ب دايما ما دام موجود الذات من غير ضرورة واما
انه هل يصدق هذا الحمل الموجب الكلي في كل حال او يكون دايم
الكذب اي انه هل يمكن ان يكون ما ليس بضروري دايما في كل واحد
او مسلوبا دايما عن كل واحد او لا يمكن هذا بل يجب ان يوجد ما ليس
بضروري في البعض لا محالة ويسلب عن البعض لا محالة فامر ليس
على المنطقي ان يقضي فيه بشي ، يريد بيان ان الدايم غير
الضروري وهو ظاهر وفيه تعريض بان الدوام في الكليات لا يفارق
الضرورة قوله وليس من شرط القضية في ان ينظر فيها المنطقي
ان تكون صادقة فقد ينظر ايضا فيما لا يكون الا كاذبا ، يريد
ان المنطقي اذا طلب فحوى الكلام ولم يلتفت الى حال المادة ه
استوى الصادق والكاذب عنده فلا الصدق نافع في استكشاف
الفحوى ولا الكذب ضار قوله ومثل ان نقول كل واحد مما يقال
له ج على البيان المذكور فانه يقال له ب لا ما دام موجود الذات
بل وقتا بعينه كالكسوف او بغير عينه كالتنفس للانسان او حال
كونه مقولا له ج وهو ما لا يدوم مثل قولنا كل متحرك متغير وهذه
اصناف الوجوديات ، البيان المذكور بيان حال الموضوع وقوله
حال كونه مقولا له ج وهو ما لا يدوم اشارة الى ما يكون الحكم
فيه دايما ما دام الموضوع موصوفا بما وضع معه وغير دايم ما
دامت الذات وفرق بين الضروري بحسب الوصف وبين الدايم
بحسب الوصف والفاضل الشارح سمى الاول مشروطا والثاني
عرفيا وسمى المتناول منهما للضرورة او الدايم بحسب الذات عاما
وغير المتناول لهما خاصا ولم يفصل احكامهما بحسب تفصيل الضرورة
والدوام الذاتيين وفي تفصيل ذلك كلام لا يمكن ايراده هاهنا والشيخ
لا يعتبر الفرق بينهما في اكثر المواضع ولم يذكر المشروط بالمحمول هاهنا

اي في استفهامه بقوله هل يصدق واتباعه بقوله وليس من شرط القضية ه

يعني انه اشارة الى الدوام الوصفي الخالي عن الدوام الذاتي ه

المشروط العام والعرفي العام ،

لان الموصوف بب وقتا بعينه او بغير عينه يمكن ان يكون كذلك بالضرورة
ويمكن ان يكون كذلك لا بالضرورة والثاني هو المشروطة بالمحمول فاذا
هو داخل فيما ذكره وهذا الوجودي هو الوجودي اللا دايم **قوله**
ومثلا ان يقول كل واحد مما يقال له ج على البيان المذكور فانه
يمكن انه يوصف بب بالامكان العام او الخاص او الاخص وعلى طريقة
قوم فان لقولنا كل ج ب بالوجود وغيره وجها اخر وهو انه معناه
كل ج مما في الحال او في الماضي فقد وصف بانه ب وقت وجوده
هولاء القوم يجعلون الموضوع في القضايا الفعلية كل ما هو ج
بالفعل مما في الحال او في الماضي ولا يكون ما هو عند العقل وحده
ج او ما سيكون ج في المستقبل مما يمكن ان يكون ج داخلا فيه وهو
المذهب الذي ذكرناه في احوال الموضوع ثم اذا حكموا عليه بانه ب
مطلقا فقد ارادوا انه موصوف بب في وقت وجوده ذلك وهذا
مذهب سخيف قد ذكر فساده المعلم الاول وذلك لان ما يوجد ج
وقتا ما هو بعض ما هو ج لا كله ولوجوه اخرى من الفساد
تتبين في ابواب القياسات ويطول شرحها **قوله** وحينئذ يكون قولنا
كل ج ب بالضرورة هو ما يشتمل على الازمنة الثلاثة واذا قلنا كل ج
ب مثلا بالامكان الاخص فمعناه كل ج في اي وقت من المستقبل
يفرض فيصح انه يكون ب وانه لا يكون هذا مذهب اخر بيّن من
المذهب الاول وهو القول بان كل ج ب بالضرورة ما يشتمل على
الازمنة الثلاثة وبالامكان ما يختص بالمستقبل ويلزم منه كون
الجهة متعلقة بسور القضية لا بانتساب المحمول الى الموضوع في
طبيعته كما ذكرنا وذلك لانا لو فرضنا وقتا لا يكون فيه سوى الانسان ن
حيوان موجود صح حينئذ انه يقال كل حيوان انسان ولا شي من
الحيوان بفرس بالاطلاق وقبل ذلك يصح ان يقال ذلك بالامكان
فيكون الاطلاق والامكان لكلية الحكم لا لكون الانسان بالنسبة الى
الحيوان كذلك **قوله** ولكن لا نبالي ان نراعي هذا الاعتبار ايضا وان
كان الاول هو المناسب يريد لا نبالي ان نبين لوازم هذا الاعتبار
اذا فرض صادقا وان كان الاول هو المناسب للاستعمال في العلوم
والمحاورات وهو الذي يجب ان يعتبر بحسب طبايع الامور **اشارة**
الى تحقيق الكلية السالبة في الجهات انت تعلم على اعتبار ما سلف لك
ان الواجب في كلية السالبة المطلقة الاطلاق العام الذي يقتضيه

هذا الضرب من الاطلاق ان يكون السلب يتناول كل واحد واحد من
الموصوفات بالموضوع الوصف المذكور تناولا غير مبين الوقت والحال
حتى يكون كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفي عنه ب من غير
بيان وقت النفي وحاله يشير الى ان المطلقة الكلية اذا كانت سالبة
فهي على قياسها اذا كانت موجبة اي انها تقتضي سلب المحمول
عن جميع الاحاد الموصوفة بالموضوع من غير توقيت ولا تقييد ولا
ما يقابلهما بل على وجه اعم منها جميعا وقد عدل بالعبارة عنها الى
ما يشبه العدول فقال كانه يقول كل واحد واحد مما هو ج ينفي
عنه ب من غير بيان وقت النفي وحاله وذلك لغرض سنذكره **قوله**
لكن اللغات التي نعرفها قد خلت في عادتها عن استعمال النفي الكلي
على هذه الصورة واستعملت للحصر الكلي السالب لفظا يدل على زيادة
معنى على ما يقتضيه الاطلاق فيقولون بالعربية لا شي من ج ب
ويكون مقتضى ذلك عندهم انه لا شي مما هو ج يوصف البتة بانه
ب ما دام موصوفا بانه ج وهو سلب عن كل واحد واحد من
الموصوفات بج ما دامت موضوعة له الا انه لا توضع له وكذلك ما
يقال في فصيح لغة الفرس هيج ج ب نيست وهذا الاستعمال يشمل
الضروري وضربا واحدا من ضروب الاطلاق الذي شرطه في الموضوع
اراد به ان المفهوم من صيغة السلب الكلي مع الاطلاق في المتعارف
من لغتي العرب والعجم هو سلب المحمول عن جميع احاد الموضوع
في جميع اوقات كونها موصوفة بما وضع معه على وجه يعم الدايم
واللا دايم والضروري واللا ضروري بحسب الذات وهو اعم من الضرورة
المشروط بالوصف لان الدايم اعم من الضروري وذلك لانه لا يصح
ان يقال لا شي من الانسان بنايم وان كان الحكم صادقا على جميع
الاشخاص وذلك لكونه غير صادق عليهم في جميع اوقات كونهم انسانا
وكذلك في لغة الفرس **قوله** وهذا قد غلط كثيرا من الناس ايضا في
جانب الكلي الموجب اي ظن بعض الناس ان الموجبة المطلقة
يفهم منها ايضا ايجاب المحمول على جميع الاحاد في جميع اوقات الوصف
وليس ما ظنوه حقا فانه يصح ان يقال كل انسان نايم وعلى المنطقي
ان يبحث عن كل واحد من الاعتبارين بانفراده اي الاطلاق العام
والدوام بحسب الوصف وقد يسمى الدايم بحسب الوصف بالمطلق
العرفي منسوبا الى العرف لان العرف يقتضيه في السالب فالاسم على

يخرج الشي من الموصوفات بفاسد
كما في الخاصتين هـ
اي المشروطة العامة هـ
اي العرفي العام هـ

اي وانما قلنا ان المفهوم من صيغة
السلب الكلي مع الاطلاق مع ذلك هـ
فان الدوام بحسب الوصف لكونه اعم
من الضرورة بحسب الوصف هـ

السالب حقيقة وعلي الموجب مجاز لكونه مشابها للسالب وهو ما يسميه
الشارح عرفيا عاما قوله لكن الكلي السالب المطلق بالاطلاق العام
اولي الالفاظ به هو ما يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او يسلب
عنه ب من غير بيان وقت وحال وليكن السالب الوجودي وهو المطلق
الخاص ما يساوي قولنا كل ج ينفي عنه ب نفيا غير ضروري او دايم
هذا الكلام يوهم انه يريد رد السلب الي العدول ولو كان كذلك لكان
له وجه وهو ان صيغة الموجبة لما كانت دالة علي الاطلاق العام ولم
تكن صيغة السالبة كذلك فاحتالوا للسالبة بان جعلوها معدولية
حتي ارتدت الي الموجبة ودلت علي الاطلاق مقارنا لمعني السلب
لكن الشيخ لا يريد به العدول علي ما صرح به في الشفا بل يريد به تقديم
السلب علي الربط مع تقديم السور والموضوع عليه كما في قولنا مثلا
كل انسان ليس يوجد دايما ولذلك قال ما يساوي قولنا ولم يقل هو
قولنا قوله واما في الضرورة فلا بعد بين الجهتين والفرق بينهما ان
قولنا كل ج فبالضرورة ليس ب بحمل الضرورة بحال السلب عند واحد
واحد وقولنا بالضرورة لا شي من ج ب بحمل الضرورة لكون السلب
عاما ولحصره ولا يتعرض لواحد واحد الا بالقوة فيكون مع اختلاف
المعني ليس بينهما افتراق في اللزوم بل حيث صح احدهما صح الاخر
وعلي هذا القياس فاقض في الامكان اي لا بعد بين تقديم الموضوع
علي الجهة والسلب وبين تاخيره عنهما في الدلالة وان كان بينهما فرق
بحسب الاعتبار وذلك ان الاول يقتضي ان المحمول مسلوب بالضرورة
عن كل واحد واحد من الموضوع والثاني يقتضي ان المحمول مسلوب
عن احاد الموضوع بامرها سلبا ضروريا فالاول يقتضي تعلق ضرورة
السلب بكل واحد بعينه بالفعل ويتضمن ضرورة السلب الكلي بالقوة
لان الحكم علي كل واحد بعينه يقتضي الحكم الكلي والثاني يقتضي تعلق
ضرورة السلب بالكل بالفعل ويتعلق بكل واحد بعينه تعلقا بالقوة
لاشتمال الحكم الكلي علي اي واحد بعينه والحاصل ان الاصل تساوي
دلالتيهما في جميع المواضع لولا مخالفة العرف في الصيغة المذكورة
والفاضل الشارح قال السالب المطلق يوهم الدوام بخلاف الموجب
فهذا الفرق انما ظهر في المطلقة ولم يظهر في الضرورية اذ الضرورة
لا تعقل الا مع الدوام اقول لو كان ذلك كذلك لكانت الممكنة كالمطلقة
اذ هي معقولة لا مع الدوام وليست كذلك بل هي ملحقة بالضرورية

اولي الالفاظ بالسالبة الكلية المطلقة ما
يساوي قولنا كل ج يكون ليس ب او كل ج
يسلب عنه ب من غير بيان وقت وحال كقولنا
لا شي من ج الا ويسلب عنه ب والمطلق
الخاص هذا بدون الضرورة والدوام اي
الوجودية اللاضرورية او الوجودية
اللادايمة هم

اي لو كان تعقل القضية مع اللادوام
يقتضي الفرق بين العبارتين لكانت
الممكنة الي اخره هرسم

فظهر

فظهر ان الفارق هو العرف لا غير ويوجد في بعض النسخ ههنا زيادة وهي
فصل اخر هو هذا تنبيه علي مواضع خلاف ووفاق بين اعتباري
الجهة والحمل اعلم ان اطلاق الجهة تفارق اطلاق الحمل في المعني
وفي اللزوم فانه قد يصدق احدهما دون الاخر مثلا اذا كان وقت
يتفق انه لا يكون انسان فيه اسود يصدق فيه ان كل انسان ابيض
بحكم الجهة دون حكم المحمول وكذلك امكان الجهة ايضا فانه اذا فرض
في وقت من الاوقات مثلا ان لا لون الا البياض او غيره من التي
لا نهاية لها صدق بالاطلاق ان كل لون هو البياض او شي اخر باطلاق
الجهة وقبله كان ممكنا ولا يصدق هذا الامكان اذا قرن بالمحمول
فانه ليس بالامكان الخاصي يكون كل لون بياضا بل ههنا الوان هي
بالضرورة لا تكون بياضا وكذلك اذا فرضنا زمانا ليس فيه من الحيوانات
الا الانسان صدق فيه بحسب اطلاق الجهة ان كل الحيوان انسان
وقبله بالامكان ولم يصح بالامكان اذا جعل للمحمول وعلي هذا القياس
فاقض في الامكان ويكتب في اخر الفصل ان هذه الزيادة كانت
ملحقة بالاصل بخط الشيخ الرييس ابي علي والمراد في هذا الفصل
من اعتبار الجهة هو ان يجعل الموضوع كل ما هو ج مثلا بالفعل
مما في الحال او الماضي علي ما يستعمل في المذهب السخيف المذكور
والمذهب التابع منه كما مر ومن اعتبار الحمل ان يجعل الموضوع
اعم من ذلك وهو كل ما هو ج في الوجود او عند العقل علي ما
يقتضيه التحقيق ولا شك ان بين المذهبين اختلافا ظاهرا في
المعني والاعتبار اما في الدلالة واللزوم فقد يتفقان وقد يختلفان
اما مواضع الاتفاق فكما في بعض الاحكام الجزيية من المحصورات
واما مواضع الاختلاف فقد اورد لبيانها في هذا الفصل امثلة
الاول وهو انه يقال في وقت لا يوجد فيه انسان اسود كل انسان
ابيض مطلقا فيصدق بالاعتبار الاول لان كل انسان موجود
في تلك الحال ابيض ولا يصدق بالاعتبار الثاني لان بعض ما هو
انسان في العقل او في الوجود في وقت اخر ليس بابيض دايما
وهكذا الحكم في المثال الثاني وهو قولنا كل لون بياض الا ان مادة
المثال الاول ممكنة ومادة هذا المثال ضرورية فان سلب الابيض
عن بعض الناس ممكن وسلب البياض عن بعض الالوان كالسواد
ضروري ولذلك جعل الثاني مثالا لاختلاف دلالتي الممكن بالاعتبارين

في ذلك الوقت كما مر في نقل مذهبهم
منه ان تلك الافراد موصوف بالمحمول في
وقت وجود الموضوع هم

فلا تصدق الموجبة الكلية
المطلقة العامة هم

فانه قبل الوقت المفروض يصدق قولنا يمكن ان يكون كل ما هو لون بياضا
اي في ذلك الوقت من المستقبل ولا يصدق قولنا بالامكان الخاص
كل ما هو لون في العقل هو بياض لان بعض الالوان كالسواد يمتنع ان
يكون بياضا والمثال الثالث وهو قولنا كل حيوان انسان كالمثال الثاني
بعينه واما الضروري فيتبين امره من هذين المثالين لانه في ذلك
الوقت يصدق قولنا كل حيوان موجود في الحال فهو انسان بالضرورة
فان الحيوان الموجود في هذا الوقت يكون في كل الاوقات انسانا ولا
يصدق قولنا كل حيوان بحسب العقل او السور ضروري اي في ساير
الازمنة فهو انسان الا اذا جعل الفرض المذكور شاملا لجميع الازمنة
واظن ان هذا الفصل انما حذف من اكثر النسخ لقلة فايدته ولذلك
ايضا لم يورده الفاضل الشارح ونرجع الى الكتاب **اشارة** الى تحقيق
الجزئيين في الجهات وانت تعرف حال الجزئيتين من الكليتين وتقيسهما
عليهما ٥ وذلك ظاهر **قوله** فقولنا بعض ج ب يصدق ولو كان ذلك
البعض موصوفا ب في وقت لا غير وكذلك يعلم انه كل بعض اذا كان
بهذه الصفة صدق ذلك في كل بعض واذا صدق الايجاب في كل بعض
صدق في كل واحد ومن هذا يعلم انه ليس من شرط الايجاب المطلق
عموم كل عدد في كل وقت ٥ يريد ان يزيل الوهم المذكور في الايجاب
اعني ان الحكم الكلي يقتضي الدوام بحسب الوصف فاستدل على ذلك بان
الحكم على البعض لا يوهم ذلك بالاتفاق والابعاض متساوية في هذا
الباب فاذن اذا كان الحكم على كل بعض وجب ان يكون غير مقتض للدوام
المذكور ويكون مع ذلك كليا فالشرط في ان يكون الحكم كليا هو عموم العدد
لا شمول الاوقات **قوله** وكذلك في جانب السلب واعلم انه ليس اذا
صدق بعض ج ب بالضرورة يجب ان يمنع ذلك صدق قولنا بعض ج ب
بالاطلاق الغير الضروري او بالامكان ولا بالعكس فانك تقول بعض
الاجسام بالضرورة متحرك اي ما دام ذاته ذلك البعض موجودا
وبعضها متحرك بوجود غير ضروري وبعضها بامكان غير ضروري ٥ يريد
صحة اعتبار الاطلاق العام في السلب فان من غلب على وهمه ما
يقتضيه العرف ربما يظن ان ذلك الاعتبار ليس بصحيح والدليل على
صحته هو ما ذكره في الايجاب بعينه وباقي الفصل ظاهر **اشارة** الى تلازم
ذوات الجهة قولنا بالضرورة يكون في قوة قولنا لا يمكن ان لا يكون
بالامكان العام الذي هو في قوة قولنا ممتنع ان لا يكون وقولنا بالضرورة

لا يكون

وبمثل هذا يعلم انه يجوز صدق الدوام الكلي بدون الضرورة ه

عرفا كالسالب الكلي م
مح

قيل ان قوله اعلم اشارة الى انه يجوز ايضا اختلاف حكم الابعاض بالجهة كما ذكر الشيخ في المثال الذي اورده ه

بلغ

لا يكون في قوة قولنا ليس يمكن ان يكون بالامكان العام الذي هو في
قوة قولنا ممتنع ان يكون وهذه ومقابلاتها كل طبقة متلازمة يقوم
بعضها مقام بعض واما الممكن الخاص والاخص فانهما لا متلازمات
مساويتهما من باب الضرورة بل لهما لوازم من ذوات الجهة اعم منهما
ولا ينعكس عليهما اذ ليس يجب ان يكون كل لازم مساويا فان قولنا
بالضرورة يكون يلزمه انه ممكن ان يكون بالامكان العام ولا ينعكس
عليه فانه ليس اذا كان ممكنا ان يكون وجب ان يكون بالضرورة يكون بل
ربما كان ايضا ممكنا ان لا يكون وقولنا بالضرورة لا يكون يلزمه انه
ممكن ان لا يكون بالامكان العام ايضا ومن غير انعكاس ايضا لمثل ذلك
ثم اعلم ان قولنا ممكن ان يكون الخاص او الاخص ايضا يلزمه ممكن ان لا يكون
من بابه ويساويه واما من غير بابه فلا يلزمه ما يساويه بل ما هو
اعم منه مثل ممكن ان يكون العام وممكن ان لا يكون العام وليس بواجب
ان يكون وليس بواجب ان لا يكون وليس بممتنع ان يكون وليس بممتنع
ان لا يكون وبالجملة ليس بضروري ان يكون وان لا يكون ٥ الموجهات
منها ما يتلازم ومنها ما يلزم غيرها من غير عكس فمن المتلازمات
طبقات ثلاث للوجوب والامتناع والامكان الخاص وطبقات ثلاث
تقابل هذه الطبقات وهي هذه ٥ ٥ ٥

بالضرورة يكون ، ليس بالضرورة يكون ، بالضرورة لا يكون ، ليس بالضرورة
لا يمكن ان لا يكون ، يمكن ان لا يكون ، لا يمكن ان يكون ، يمكن ان يكون
ممتنع ان لا يكون ، لا يمتنع ان لا يكون ، يمتنع ان يكون ، لا يمتنع ان يكون
، يمكن ان يكون ، لا يمكن ان يكون ،
، يمكن ان لا يكون ، لا يمكن ان لا يكون ،

والامكان في طبقتي الوجوب والامتناع بالمعنى العام وفي الباقية
بالمعنى الخاص والضابط ان الواقعة في كل طبقة متلازمة وكذلك
الواقعة في مقابلتها ومقابلة كل طبقة يلزم كل واحدة من
الطبقتين الاخرتين من غير عكس وما في الكتاب غني عن الشرح
وهم وتنبيه والسؤال الذي يهول به قوم وهو ان الواجب
ان كان ممكنا ان يكون والممكن ان يكون ممكن ان لا يكون فالواجب اذن
ممكن ان لا يكون وان كان الواجب لم يكن ممكنا ان يكون وما ليس
بممكن ان يكون فهو ممتنع ان يكون فالواجب ممتنع ان يكون ليس بذلك
المشكل الهايل كله فان الواجب ممكن بالمعنى العام ولا يلزم ذلك الممكن

بخلاف العام

اي الوجوب والامتناع فانهما ينافيانها في الطبقتين ه

لا يكون

على معنى انه اذا تحقق الوجوب مثلا يتحقق مقابل الامكان الخاص ولا يلزم من تحقق مقابل الامكان الخاص تحقق الوجوب لجواز ان يكون المتحقق حينئذ الامتناع ه

ان ينعكس الي ممكن ان لايكون وليس بممكن بالمعني الخاص ولايلزم قولنا
ليس بممكن بذلك المعني ان يكون ممتنعا لان ماليس بممكن بذلك المعني هو
ما هو ضروري ايجابا او سلبا وهولاء مع تنبههم لهذا الشك وتوقعهم ان
يا تيهم حله يعودون فيغلطون فكلما صح لهم في شي انه ليس بممكن او
فرضوه كذلك حسبوا انه بالضرورة ليس وبنوا علي ذلك وتما دوا في
الغلط لانهم لايتذكرون انه ليس يجب فيما ليس بممكن بالمعني الخاص
والاخص انه بالضرورة ليس بل ربما كان بالضرورة ايس وكذلك قد
يغلطون كثيرا ويظنون انه اذا فرض انه ليس بالضرورة ان يكون لزم انه
ممكن حقيقي ينعكس الي ممكن ان لايكون وليس كذلك وقد علمت ذلك
مما هديناك سبيله ٭ السوال الذي ذكره مما استعظمه قوم من
المصنفين وهو مغالطة باشتراك الاسم وقد تخبطوا باستعمال احدي
الممكنين اعني العام والخاص مقام الاخر في مواضع كثيرة فلذلك
بالغ الشيخ في ايضاح الحال فيه وبيان خبطهم بما في دونه كفاية وذلك ظاهر
وختم الكلام في هذا النهج باحصا الموجهات التي تحصلت فيه وهي اثنتان
وعشرون ٭ المطلقة العامة ٭ الضرورية المطلقة ٭ والمشروطة بالذات
اللادايمة ٭ والضرورية الذاتية الشاملة لهما ٭ والمشروطة بوصف
الموضوع علي الوجه العام ٭ وعلي الوجه الخاص ٭ والمشروطة بالمحمول ٭
والتي بحسب وقت معين والتي بحسب وقت غير معين ٭ والدايمة
المحتملة للضرورية ٭ والدايمة اللاضرورية ٭ المطلقة الخاصة اعني
الوجودية باعتبار اللاضرورة ٭ وباعتبار اللادوام ٭ والممكنة العامة
والخاصة ٭ والتي هي اخص منهما والاستقبالية ٭ المطلقة بحسب السوي
والضرورية بحسبه ٭ والممكنة بحسبه والمطلقة العرفية علي الوجه
العام وعلي الوجه الخاص ٭ النهج الخامس في تناقض القضايا
وعكسها كلام كلي في التناقض اعلم ان التناقض هو اختلاف
قضيتين بالايجاب والسلب علي جهة تقتضي لذاتها ان يكون احدهما
بعينه او بغير عينه صادقا والاخر كاذبا حتي لايخرج الصدق والكذب
منهما وان لم يتعين في بعض الممكنات عند جمهور القوم ٭ اختلاف
القضيتين قد يكون لاختلاف اجزايهما وقد يكون لاختلاف الحكم فيهما
اما بالايجاب والسلب واما بالكلية والجزيية واما بالجهة واما بشي
اخر من ساير اللواحق والاختلاف الحقيقي منها هو الذي بالايجاب
والسلب فان النفي والاثبات هما اللذان لذاتيهما لايجتمعان ولايرتفعان

اي يعتقدون ان كلما ليس بممكن ان
يكون فهو بالضرورة لايكون ه

اي الشك المذكور ه

يعني وكذلك قد يغلطون الناس ويظنون
ان سلب الضرورة تستلزم الامكان الخاص
المنعكس الي ممكن ان لايكون وليس كذلك
لجواز ان يكون ممتنعا ه

وساير

وساير الاختلافات راجعة اليه لانها انما تكون اختلافا من حيث لايكون
الحكم في احداهما اما علي ما يكون في الاخري او بما يكون فيها او علي
الوجه الذي يكون فيها والا فلا اختلاف اصلا والاختلاف بالايجاب
والسلب ايضا قد يقع علي وجه لايقتضي اقتسام الكذب والصدق
وقد يقع علي وجه يقتضيه والاول كما في قولنا هذا حيوان هذا
ليس باسود فانهما لايقتسمانهما بل ربما يصدقان معا وربما يكذبان
معا والثاني قد يقع علي وجه يقتضيه امر غير نفس الاختلاف
وذاته وقد يقع علي وجه يقتضيه الاختلاف نفسه والاول
كما في قولنا هذا انسان هذا ليس بناطق فانهما انما اقتسما الصدق
والكذب لتساوي الانسان والناطق في الدلالة لا لنفس الاختلاف
والثاني كما في قولنا هذا زيد هذا ليس بزيد فانهما اقتسماهما
لذاته هذا الاختلاف لا لشي اخر فالتناقض هو اختلاف قضيتين
بالسلب والايجاب علي جهة تقتضي لذاتها ان تكون احداهما صادقة
والاخري كاذبة والصدق والكذب قد يتعينان كما في مادتي
الوجوب والامتناع وقد لايتعينان كما في مادة الامكان ولاسيما
الاستقبالي فان الواقع في الماضي والحال قد يتعين طرف وقوعه
وجودا كان او عدما ويكون الصادق والكاذب بحسب المطابقة
وعدمها متعينين وان كانا بالقياس الينا لجهلنا به غير متعينين
واما الاستقبالي ففي عدم تعين احد طرفيه نظرا هو كذلك في نفس
الامر ام بالقياس الينا وجمهور القوم يظنونه كذلك في نفس الامر
والتحقيق يا باه لاستناد الحوادث في انفسها الي علل تجب بها وتمتنع
دونها وانتهاء تلك العلل الي علة اولي تجب لذاتها كما تبين في
العلم الالهي فلا التعين من شرط التناقض ولا عدمه بل من شرطه
الاقتسام كيف كان ولذلك قال الشيخ بعينه او بغير عينه ثم اكده
بقوله حتي لايخرج الصدق والكذب منهما واشار بقوله وان لم يتعين
في بعض الممكنات عند جمهور القوم الي ما ذكرناه من رايهم فيه
قوله وانما يكون التقابل في السلب والايجاب اذا كان السالب منهما
يسلب الموجب كما اوجب فانه اذا اوجب شي وكان لايصدق فان
معني انه لايصدق هو ان الامر ليس كما اوجب وبالعكس اذا سلب
شي ولم يصدقه فمعناه انه يخالف الايجاب كاذبة لكنه قد يتفق ان
يقع الانحراف عن مراعاة التناقض لوقوع الانحراف عن مراعاة

التقابل فمراعاة التقابل ان تراعي في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه
في الاخري حتي تكون اجزاء القضية في كل واحدة منهما هي التي في
الاخري وعلي ما في الاخري حتي يكون معني المحمول والموضوع وما
يشبههما والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان
وغير ذلك مما عددناه غير مختلف ٥ يريد ان يبين الجهة المذكورة
في حد التناقض التي لذاتها تقتضي اقتسام الصدق والكذب وهي
تقابل السلب والايجاب وحده في المخصوصات ومع شرط اخر في هـ
المحصورات فبين اولا معني التقابل وثانيا ان الصدق والكذب كيف
يتعلقان بالمتقابلين ثم بين ان الانحراف عن التقابل يقتضي الانحراف
عن التناقض ثم شرع في بيان شرايط التقابل وبين انها بالاجمال
شرط واحد وهو ان يراعي في كل واحدة من القضيتين ما تراعيه في
الاخري حتي تكون اجزاء القضيتين متحدة وبالتفصيل شرايط
كثيرة منها الثمانية المشهورة اثنان منها الاتحاد في الموضوع وفي المحمول
او فيما يشبههما يعني المقدم والتالي وستة الاتحاد في الشروط
الستة المذكورة في اخر النهج الثالث وهي الاتحاد في الشرط وفي
الاضافة وفي الجزء او الكل وفي القوة او الفعل وفي الزمان والمكان
قوله وغير ذلك مما عددناه يريد السور والجهة والارتباط هـ
كالاتصال والانفصال ونحوها فان الاختلاف في كل واحد منها يقتضي
الانحراف عن التقابل قال الفاضل الشارح ان هذه الستة ترجع
الي اتحاد الموضوع والمحمول فان الاختلاف في الشرط كما في قولنا
الاسود جامع للبصر اي مع السواد وليس بجامع اي لا مع السواد
وفي الجزء والكل كما في قولنا الزنجي اسود اي في بشرته وليس باسود
اي في سنه راجع الي الاختلاف في الموضوع والاختلاف في الاضافة
كما في قولنا زيد اب اي لعمرو وليس باب اي لبكر وفي القوة والفعل
كما في قولنا السيف قاطع اي بالقوة ليس بقاطع اي بالفعل وفي
المكان كما في قولنا زيد جالس اي في الدار ليس بجالس اي في
السوق وفي الزمان كما في قولنا زيد موجود اي الآن زيد ليس
بموجود اي وقتا اخر راجع الي المحمول اقول انها قد تقع بحيث
تتعلق بالمفردات وحينئذ تتعلق اما بالموضوع وحده او بالمحمول
وحده كما ذكر الا ان المفردات التي تختلف باختلاف هذه الامور
تصلح لان توضع وتصلح لان تحمل فتخصيص البعض باحدها دون

الاخر

يريد به الانفصال والاتصال واللزوم والعناد وغير ذلك مما يجب اتحاده في التناقض الواقع بين الشرطيات لا ما ذهب اليه الشارح من انه يريد به الجهة والسور لان الشيخ يريد ان يبين ما يجب اتحاده في التناقض بدليل قوله غير مختلف والاختلاف في السور والجهة في المحصورات والموجهات واجب علي ما يقوله بعد هـ

كما في المنحرفات والمطلقات والمحرفات هـ

كما في اللزوم والعناد والاتفاق هـ ح

الاخر منها لا وجه له وقد تتعلق بالحكم نفسه من غير تخصيص باحد
جزئيه مثلا اذا قلنا الشمس تجفف الثوب الندي اي ان لم يكن الهوا
باردا شديدا ولا تجففه ان كان باردا لم يكن عدم برودة الهوا جزءا
من الشمس التي هي الموضوع ولا من قولنا تجفف الثوب الذي هو
المحمول بل كان شرطا في وجود الحكم وعدمه فان قيل الشمس مع
برودة الهوا هي غير الشمس مع عدم البرودة او قيل تجفيف الثوب
مع البرودة غيره مع عدمها حتي يصير الشرط جزءا من احدهما كان
تعسفا وبالجملة كان غير ما يمثل به من الاسود مع السواد ولا مع
السواد فان هذين الشرطين يتعلقان بالاسود وحده وكذلك اذا
قلنا السقمونيا مسهل اي ببلادنا ليس بمسهل اي ببلاد الترك
لم يكن الكون بتلك البلاد جزءا من السقمونيا ولا من المسهل بل
يختلف الحكم بحسبهما والحاصل ان اعتبار هذه الامور من حيث
تتعلق بالحكم غير اعتبارها من حيث تعلقها باجزائه والمراد ههنا اعتبا
تعلقها بالحكم حتي يكون اعتبارها مباينا لاعتبار اجزاء القضية هـ
قوله فان لم تكن القضية شخصية احتيج ايضا ان تختلف القضيتان
في الكمية اعني في الكلية والجزئية كما اختلفتا في الكيفية اعني في
الايجاب والسلب والا امكن ان لا يقتسما الصدق والكذب بل يكذبا
معا مثل الكليتين في مادة الامكان مثل قولنا كل انسان كاتب هـ
وليس ولا واحد من الناس بكاتب او تصدقا معا مثل الجزئيتين
في مادة الامكان ايضا مثل قولنا بعض الناس كاتب بعض الناس
ليس بكاتب بل التناقض في المحصورات انما يتم بعد الشرايط المذكورة
بان تكون احدي القضيتين كلية والاخري جزئية ٥ يريد ان يبين
ان المحصورات المتقابلة مع اختلافها في الكيفية ومع حصول
الشرايط الثمانية فيها لا تتناقض الا مع شرط اخر وهو الاختلاف
في الكمية وذلك لان المتفقتين فيها قد يصدقان معا كالجزئيتين
في مادة الامكان وقد يكذبان معا كالكليتين فيها ايضا فذلك
الاختلاف بتلك الشرايط وان كان مقتسما للصدق والكذب في مواد
لهما كمواد الوجوب والامتناع لكنه لا يقتضي الاقتسام لذاته والا
لكان مقتسما في جميع المواضع قوله ثم بعد تلك الشرايط قد
تحوج فيما تراعي له جهة الي شرايط تحققها ٥ يريد ان ذوات
الجهة مفتقرة الي شرايط اخري تزيد علي هذه التسعة علي ما

قال الامام نجم الدين الكاتبي في جامع الدقايق هذا غير وارد لانا ما ادعينا ان وحدة كل شرط عايدة الي وحدة الموضوع بل قلنا الامر الذي يكون نسبة المحمول الي الموضوع موقوفا علي اتصاف الموضوع بذلك الامر في جميع زمان صدق النسبة فان اشتراط وحدته عايد الي اشتراط وحدة الموضوع كما في قولنا الجسم مفرق للبصر اي بشرط كونه ابيض الجسم غير مفرق للبصر اي بشرط كونه اسود لا كما في المثال الذي ذكره فان ما ذكره من المثال قضية شرطية ونحن ما ادعينا ان مقدم الشرطية المتصلة جزء من موضوع تاليها او محمولها فلا يتوجه علينا البتة هـ

يحققها **قوله** فلتكن الموجبة اولا الكلية ولنعتبر في المواد فنقول اذا قلنا كل
انسان حيوان ليس بعض الناس بحيوان كل انسان كاتب ليس بعض الناس
بكاتب كل انسان حجر ليس بعض الناس بحجر وجدنا احدى القضيتين
صادقة والاخرى كاذبة وان كان الصادق في الواجب غير ما في الاخرين
ولتكن ايضا السالبة هي الكلية ولنعتبر كذلك فنقول اذا قلنا ليس ولا
واحد من الناس بحيوان بعض الناس حيوان ليس ولا واحد من
الناس بحجر بعض الناس حجر ليس ولا واحد من الناس بكاتب بعض
الناس كاتب وجدنا الاقتسام ايضا حاصلا واعتبر من نفسك الصادق
والكاذب في كل مادة « يريد امتحان المحصورات المتناقضة في
المواد الثلاث فاورد امثلتها وكان الصادق هو الموجبة في مادة
الوجوب والسالبة في مادة الامتناع والجزئية في مادة الامكان
والكاذب ما يقابلها **قوله** والمناسبات الجارية في مختلفات الكيفية
والكمية جرت العادة بان يوضع لها لوح هكذا
فمختلفتا الكيفية متفقتا الكمية
ان كانتا كليتين سميتا متضادتين
لجواز اجتماعهما على الكذب دون
الصدق وهو في مادة الامكان
وان كانتا جزئيتين سميتا داخلتين
تحت التضاد لدخولهما تحت الكليتين
وهما يجوز ان تجتمعا على الصدق
دون الكذب كما في تلك المادة بعينها
ومتفقتا الكيفية مختلفتا الكمية
وهما المتوافقتان في الطول سميتا
متداخلتين لدخول احداهما في الاخرى ومختلفتاهما معا وهما
المتقاطرتان سميتا متناقضتين لامتناع اجتماعهما على الصدق او
الكذب في شيء من المواد **اشارة** الى التناقض الواقع بين المطلقات
وتحقيق نقيضي المطلق والوجودي ان الناس قد افتوا على سبيل
التحريف وقلة التامل ان للمطلقة نقيضا من المطلقات ولم يراعوا
فيه الا الاختلاف في الكمية والكيفية ولم يتاملوا حق التامل انه كيف
يمكن ان يكون احوال الشروط الاخرى حتى يقع التقابل فانه ان عني
بقولنا كل ج ب ان كل واحد من ج من غير زيادة كل وقت ايا اريد

اثبات ب لكل عدد من غير زيادة كون ذلك الحكم في كل واحد كل وقت
وان لم يمنع ذلك لم يجب ان يكون قولنا كل ج ب يناقضه قولنا ليس بعض
ج ب فيكذب اذا صدق ذلك ويصدق اذا كذب ذلك بل ولم يجب انه لا
يوافقه في الصدق ما هو مضاد له اعني السالب الكلي فان الايجاب
على كل واحد اذا لم يكن بشرط كل وقت جاز ان يصدق معه السلب
عن كل واحد وعن البعض اذا لم يكن في كل وقت « زعم جمهور
المنطقيين ان المطلقات تتناقض اذا تخالفت في الكيف والكم معا
وغفلوا عن شروط تختص بذوات الجهة لا تصير بدونها متناقضة
والحق ان المطلقات المتخالفة في الكيف والكم عامة كانت او خاصة
قد تجتمع على الصدق بل المتضادة التي هي اشد القضايا امتناعا
عن الجمع على الصدق قد تجتمع ايضا عليه اذا كانت مطلقة وذلك اذا
كانت المادة وجودية لا دائمة فان الحكم عليها بايجاب مطلق وبسلب
مطلق يصدق معا كما في قولنا كل انسان نائم وبعضهم او كلهم ليس
بنائم **قوله** بل وجب ان يكون نقيضا قولنا كل ج ب بالاطلاق
الاعم بعض ج دائما ليس ب ونقيض قولنا لا شيء من ج ب الذي
هو بمعنى كل ج ينفى عنه ب بلا زيادة هو قولنا بعض ج دائما
هو ب وانت تعرف الفرق بين هذه الدائمة والضرورية ونقيض
قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دائما ينفى عنه ب
وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شيء من
ج ب بحسب التعارف المذكور ونقيض قولنا ليس بعض ج ب هو
قولنا كل ج دائما هو ب « لما ابطل قولهم حاول تحقيق الحق فيه
وبين ان نقيض المطلقة العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف
التي تعم الضرورية وغيرها وذلك لان الاقسام العقلية هي اما
دوام ايجاب ضروريا كان او لم يكن واما دوام سلب ضروريا كان او لم
يكن واما وجود خال عن الدوام والمطلقة العامة الايجابية
تشتمل على الاول والثالث وتخلو عن الثاني والسلبية تشتمل على
الثاني والثالث وتخلو عن الاول فالمقابلة للايجابية هي الدائمة
السالبة وللسلبية هي الدائمة الموجبة فاذن المقابلة للمطلقة
العامة هي الدائمة المخالفة في الكيف ولا يجوز ان يكون نقيضها
ضرورية مخالفة لانهما يكذبان معا ان كانت المادة دائمة لا ضرورية
مخالفة للمطلقة وموافقة للضرورية اما المطلقة فانما تكذب لان

اذا كان الوصف العنواني
عين الذات ه

المادة دايمة مخالفة لها واما الضرورية فلانها لاضرورية والشيخ اورد المحصورات الاربع بالتفصيل وابتدا بالكليتين وبين ان نقيضيهما الدايمتان الجزيتان ثم قال وانت تعرف الفرق بين هذه الدايمة والضرورية يعني تناول الدايمة لها ولغيرها وانما قال ذلك لان الفرق بينهما في الجزيات ظاهر ثم قال ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الاطلاق هو قولنا كل ج دايما يسلب عنه ب وهو يطابق اللفظ المستعمل في السلب الكلي وهو انه لا شي من ج ب بحسب التعارف المذكور وفيه نظر وهو ان السالبة الكلية من الدايمة ومن المطلقة العرفية انما يتطابقان في اعتبار الدوام والاشتمال علي الضرورة واللاضرورة ويتخالفان في ان الحكم في احداهما بحسب الذات وفي الاخري بحسب الوصف فاذن ليستا بمطابقتين علي الاطلاق ولو كانتا مطابقتين مطلقا لكان المطلقة العامة تناقض المطلقة العرفية اذا تخالفتا وليس كذلك علي ما يجي بيانه قوله واما المطلقة التي هي اخص وهي التي خصصناها نحن باسم الوجودية، قد ذكرنا ان الوجودية تارة يعتبر فيه اللاضرورة وتارة يعتبر فيه اللادوام والمطلق العام انما يفضل علي الاول بالضرورية الذاتي وعلي الثاني بالدايم المحتمل للضرورية فنقيضاهما نقيض المطلق العام مضافا الي ما يخليان عنه مما هو داخل في المطلق العام اعني نقيض الوجودية اللاضرورية اما ضرورية موافق واما دايم مخالف ونقيض الوجودية اللادايم دايم اما موافق واما مخالف واعلم ان الجهات المتباينة اذا وقعت في نقيض قضية ذات جهة واحدة كما وقعت ههنا فالواجب ان يوضع موضع ذلك النقيض قضية واحدة علي وجه لا يخلو الحكم فيها عن احدي تلك الجهات لو امكن قوله فاذا قلنا فيها كل ج ب اي علي الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه ليس انما بالوجود كل ج ب اي بل اما بالضرورة بعض ج ب او ب مسلوب عنه كذلك، وفي بعض النسخ بل اما دايما بعض ج ب او ب مسلوب عنه كذلك والصحيح هو الاخير وحده وذلك لانه نقيض الوجودية اللادايم والاول ليس بنقيض لاحد من الوجوديين بل انما هو نقيض الممكن الخاص فلعل السهو انما وقع من الناسخين ومما يدل علي ان الحق هو الاخير انه اورد في نقايض باقي المحصورات دوام الطرفين لا ضرورتهما قوله واذا قلنا فيها ليس ولا شي من

اي من الوجودي اللادايم هـ

ج ب اي علي الوجه الذي ذكرناه كان نقيضه المقابل له ما يفهم من قولنا بعض ج دايما له ايجاب ب او سلبه لانه اذا سبق الحكم ان كل ج ينفي عنه ب وقتا ما لا دايما فانما يقابله ان يكون نفي دايما او اثبات دايما ولا نجد له قضية لا قسمة فيها مقابلة او يعسر وجودها اي لا نجد قضية تشتمل علي الدايمتين المختلفتين لا قسمة فيها بالسلب والايجاب لانهما لا يتداخلان او يعسر وجودها كما لو وضعت جهة تشتمل علي الدايمتين المختلفتين فقط ثم قيل في هذا الموضع ان الحكم علي بعض ج ب بتلك الجهة قوله ونقيض قولنا بعض ج ب بهذا الوجه لا شي من ج انما هو بالوجود ب بل انما كان كل ج ب دايما او لا شي من ج ب دايما ونقيض قولنا ليس بعض ج ب اي ليس بهذا المعني هو قولنا كل ج اما دايما ب واما دايما ليس ب وذلك ظاهر واعلم ان قولنا كل ج دايما اما ب واما ليس ب يصدق في ثلاثة مواضع احدها ان يكون ايجاب ب علي كل ج دايما والثاني ان يكون سلبه عن كل ج دايما والثالث ان يكون ايجابه علي البعض وسلبه عن الباقي دايمتين قوله ولا تظنن ان قولنا ليس بالاطلاق شي من ج ب الذي هو نقيض قولنا بالاطلاق شي من ج ب هو في معني قولنا بالاطلاق ليس شي من ج ب لان الاول قد يصدق مع قولنا بالضرورة كل ج ب ولا يصدق معه الاخر يريد ان سلب الاطلاق الذي هو نقيض الاطلاق ليس هو اطلاق السلب الذي هو احد قسمي الاطلاق فانه سلب الاطلاق العام يقع علي الضرورة المخالفة وسلب الاطلاق الخاص يقع علي الضرورتين جميعا واطلاق السلب لا يقع عليها وقد مر بيان هذا مرة اخري حين قال والسالبة الوجودية التي بلا دوام هي غير سالبة الوجود بلا دوام قوله فان اردنا ان نجد للمطلقة نقيضا من جنسها كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص مما يوجبه نفس الايجاب والسلب المطلقين وذلك مثلا ان يكون الكلي الموجب المطلق هو الذي ليس انما الحكم في كل واحد فقط بل وفي كل زمان كون الموضوع علي ما وصف به ووضع معه علي ما يجب ان يفهم من المعتاد في العبارة عنه في السالب الكلي حتي يكون قولنا كل ج ب انما يصدق اذا كان كل واحد من ج ب وفي كل زمان له ج وفي كل وقت حتي اذا كان في وقت ما موصوفا بانه ج بالضرورة او غير الضرورة

لان سلب الاطلاق عن السالبة يساوي دوام الايجاب المنافي لاطلاق السلب هـ

اذ يصدق ان يقال قولنا كل ج ب بالضرورة ليس قضية مطلقة اي مفهوم الضرورية ليس مفهوم المطلقة وان كانت المطلقة صادقة علي الضرورية هـ

ع

وفي ذلك الوقت لا يوصف ساكان هذا القول كاذبا كما يفهم من اللفظ
المتعارف في السلب الكلي الباعث على هذا ان المعلم الاول وغيره قد
يستعملون في القياسات المطلقة نقايض بعض المطلقا على انها
مطلقة ولذلك حكم الجمهور بانها تتناقض فلما ابطله الشيخ اراد ان يجعل
لذلك محملا فتمسك بحيلتين اولاهما حمل المطلقة على العرفية وهو
ان يكون الحكم دايما بدوام وصف الموضوع وحينيذ يكون هذا المطلق
اخص من المطلق العام والحال بينه وبين المطلق الخاص مختلف
في العموم فانه يشمل الضروري او الدايم بخلاف المطلق الخاص والمطلق
الخاص يشمل اللادايم بحسب الوصف بخلافه قوله فاذا اتفقنا على
هذا كان قولنا ليس بعض حـ ب على الاطلاق نقيضا لقولنا كل حـ ب
وقولنا بعض حـ ب على الاطلاق نقيضا للسالبة الكلية، هذا
موضع بحث ونظر لانه ان اراد به ان المطلقات العرفية متناقضة
كان باطلا فان دوام الايجاب بحسب الوصف لا يناقض دوام السلب
بحسبه لاحتمال كون الحكم دايما بحسبه ايجابا او سلبا وان اراد به ان
المطلقة العرفية يناقضها المطلقة العامة او الخاصة كان ايضا باطلا
لانهما يجتمعان على الصدق عند كون الحكم عرفيا لا دايما بحسب الذات
موافقا للمطلقة العرفية فان المطلقة العرفية تصدق معه
لكونه عرفيا والمطلقة العامة والخاصة المخالفة يصدقان ايضا
معه لكونه لا دايما بحسب الذات بل الحق فيه ان نقيض المطلقة
العرفية هو مطلقة عامة وصفية مخالفة وذلك لان الدوام يقابل
الاطلاق العام فلما كان الدوام ههنا بحسب وصف الموضوع فينبغي
ان يكون الاطلاق العام ايضا بحسبه لوجوب اتحاد الشرطين طرفي
النقيض كما مر وهذا الاطلاق يشمل الدوام المخالف واللادوام كليهما
بحسب الوصف وهو اخص من الاطلاق العام بحسب الذات بالوصفي
اللادوام المخالف قوله لكنا نكون قد شرطنا زيادة على ما يقتضيه مجرد
الاثبات والنفي، اي كان الاطلاق اولا عبارة عن مجرد الاثبات
والنفي وههنا قد لحقه شرط ما وهو الدوام بحسب الوصف قوله
ومع ذلك فلا يعوزنا مطلق وجودي بهذا الشرط، قد ذكرنا ان
لمحصلي اهل هذه الصناعة في تفسير الاطلاق رايين احدهما انه يشمل
الضروري كما ذهب اليه ثامسطيوس وهو العام والثاني انه لا يشمله
كما ذهب اليه الاسكندر وهو الخاص والشيخ اراد انه يبين ان كل واحد

من

الوجودي اللادايم والوجودي اللاضروري ه

اي في شرايط التناقض ه

اي المطلقة الحينية التي هي نقيض المطلقة بحسب الحيلة اعني العرفية العامة مثلا قولنا بعض جـ ليس هو ب حين هو جـ الذي هو مخالف في الكيف لقولنا كل جـ ب ما دام جـ يشمل قولنا بعض جـ ليس هو ب ما دام جـ وهو الدوام المخالف وقولنا بعض جـ ليس هو ب حين هو جـ لا دايما بحسب الوصف وهو اللادوام المخالف ه س ج

مثلا بعض جـ ليس ب حين هو جـ بالاطلاق الذي هو نقيض قولنا كل جـ ب ما دام جـ لا يشمل قولنا كل جـ ب ما دام جـ لا دايما وقولنا بعض جـ ليس ب باطلاق العام يشمله ه

بهم في شرح قول الشيخ واما سايرها فيه شرط الضرورة الى اخره في الاشارة الى جهات القضايا والفرق بين المطلقة والضرورية وهي الاشارة الثانية من النهج الرابع بهذه العبارة وانما سميت هذه ايضا مطلقة لانه ذكر في التعليم الاول الى اخره ه س ج

من الرايين يمكن ان يخصص على الوجه الذي ذهب اليه ههنا حتى يتمشى
التناقض في المطلقات بحسب الرايين جميعا وبيانه ان العرفي يمكن ان يوخذ
متناولا للضرورة ويكون عاما ويمكن ان يوخذ غير متناول لها ويكون
خاصا فالمطلق العام العرفي يوافق الراي الاول والخاص وهو العرفي
في الوجودي يوافق الاسكندري قوله لانه ليس اذا كان كل حـ ب
كل وقت يكون فيه حـ يكون بالضرورة ما دام موجود الذات فهو ب
وقد عرفت هذا، يعني ليس اذا صدق العرفي يجب ان يصدق الضروري
الذاتي بل قد يصدق العرفي ولا يصدق الضروري وذلك حين كونه
وجوديا فالعرفي الوجودي مطلق غير ضروري كما ذهب اليه الاسكندر
مع انه يتناقض في جنسه ونقيضه هو نقيض العرفي العام مضافا
الى الضروري الذاتي الموافق قوله والقوم الذين سبقونا لا يمكنهم في
امثلتهم واستعمالاتهم ان يصالحونا على ذلك وبيان هذا فيه طول،
يريد ان الجمهور من المنطقيين لا يمكنهم التخلص عما ذهبوا اليه وهو
القول بكون المطلقات متناقضة على الاطلاق وذلك لانهم لا يمكنهم ان
يحملوا المطلق المذكور في التعليم الاول على ما ذهبنا اليه في جميع
المواضع فان من امثلة التعليم الاول للمطلقات قوله كل فرس مستيقظ
وكل نايم مستيقظ وما يجري مجراهما مما لا يمكن حمله على العرفي وكذلك
في الاستعمالات فان في التعليم الاول قد استعمل المطلقة حيث لا يمكن
استعمال العرفية هناك قوله وان كانت الحيلة ايضا انه يحمل قولنا
كل حـ ب انما يقصد فيه قصد زمان بعينه، هذا هو الحيلة الثانية
لانه يحمل المطلقات بحيث تتناقض وهو ان يراد بالموضوع ما يوجد
منه في زمان بعينه من الماضي او الحال كما ذهب اليه قوم في تفسير
المطلق وقد ذكرناه قوله لا يعم كل احاد حـ بل كل ما هو حـ موجودا
في ذلك الزمان فكذلك قولنا ليس شي من حـ ب اي من جميات زمان
موجود بعينه وحينيذ فانا اذا حفظنا في الجزييتين ذلك الزمان
بعينه بعد ساير ما يجب ان يحفظ مما حفظه سهل صح التناقض اشارة
الى ما ذكرناه من ان هذا الاعتبار يقتضي جزيية الحكم وانما يصح
التناقض بحسب هذا الاعتبار لان الحكم على جميات زمان ما بانها
جميعا ب وبانه بعضها ليس ب في ذلك الزمان بعينه على مما لا يجتمعا
على الصدق ولا على الكذب اقول وهذا ايضا يحتاج الى شرط
اخر وهو كون ذلك الزمان مطابقا للحكم غير محتمل لان ينقسم الى اجزا

سمرقندي
فيه كلام لانه ان كان اصلاحه هذا لاجل تاويل كلام ارسطو واتباعه فذلك لا وجه له كما ذكر ان كلامهم لا يقبل هذا التاويل وان لم يكن لذلك فما الحاجة الى هذه التعسفات بعد تحقق الحق ه

يمكن ان يقع الحكم في بعضها دون بعض فيجتمع الوقوع واللاوقوع معا في ذلك الزمان ويصدقان معا مثلا اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو صايم ذلك النهار فانه يناقض قولنا بعضهم ليس بصايم ذلك النهار واما اذا قلنا كل انسان موجود في نهار هذه الجمعة فهو مصل فيه فانه لا يناقض قولنا بعضهم ليس بمصل فيه لانه يمكن ان يكونوا مصلين في بعض اجزايه غير مصلين في البعض الاخر فيصدق الحكمان معا كما ذكرناه في المطلقات الا ان يقيد احد الطرفين بالدوام كما كان ثم قوله وقد قضي بهذا قوم لكنهم ايضا لا يمكنهم ان يستمروا علي مراعاة هذا الاصل ومع ذلك فيحتاجون الي ان يعرضوا عن مراعاة شرايط لها غنا وليرجع في ذلك تحقيقه الي كتاب الشفاء يريد ان هذا مذهب قوم في تفسير الاطلاق بنحو كما مر لكن الفساد يتوجه عليهم من جهتين احدها انهم لا يمكنهم الاستمرار علي مذهبهم في جميع المواضع مثلا اذا ارادوا عكس السالبة المطلقة الكلية وكان المادة قولنا لا واحد من الكتاب الموجودين في هذا الزمان بمالك الف وقد من ذهب ينعكس عندهم الي قولنا لا واحد ممن يملك الف وقد ذهب بكاتب فلابد الموضوع علي شرطه فانه يمكن ان لا يكون في هذا الزمان من يملك الف وقد ذهب اصلا مع ان هذه القضية يلزمهم ان يجعلوها ايضا مطلقة اذ ليست بضرورية ولا ممكنة علي تفسيرهم ولا خارج عن هذه الثلاثة عندهم فظهر ان مذهبهم لا يستمر وثانيهما انهم يحتاجون الي الاعراض عن مراعاة شرايط كثيرة الفوايد في العلوم وغيرها وذلك كاعتبار الجهات التي تكون بحسب انتساب المحمولات الي الموضوعات في طبايعها وهم حين يجعلون الجهات متعلقة بالاسوار معرضون عنها ضرورة واعلم ان الفساد في هذا الاعتبار انما وقع لتقييد الموضوع بالزمان المعين فان ذلك يجعل الحكم جزئيا لتعلقه ببعض ما يقال عليه كانت القضية مطلقة وقتية صادقة علي الضرورية الوقتية وعلي غيرها وحينيذ تكون المتناقضتان مطلقتين من جنس واحد ولا يقع في القضايا المتناقضة نقيضان متحدا الجهة غير هذين وينبغي ان يكون الزمان كما وصفناه ليلا يمكن ان يجتمعا علي الصدق اشارة الي تناقض ساير ذوات الجهة اما الدايمة فمناقضتها تجري علي نحو مناقضة الوجودية التي بحسب الحيلة الاولي ويقرب منها فلتعرف من ذلك قد مر ان الاطلاق العام والدوام المحتمل للضرورية المتخالفين متقابلان

الموضوع اما اذا قيد الحكم بزمان معين وترك الموضوع مطلقا واقعا علي كل ما يقال عليه م

فنقيض

فنقيض هذه الدايمة مطلقة عامة مخالفة لها في الكيف ونقيض الدايمة اللاضرورية هو تلك ايضا مضافة الي ضرورية موافقة وقد بينا ان المطلقة التي بحسب الحيلة الاولي اذا كانت عامة كان نقيضها مطلقة عامة وصفية مخالفة واذا كانت وجودية كان نقيضها تلك ايضا مضافة الي ضرورية موافقة فظهر ان نقيض الدايمة كنقيض العرفية الا ان الاطلاق في احدهما بحسب الذات وفي الاخر بحسب الوصف وهو المراد من قوله ويقرب منها قوله واما قولنا بالضرورة كل جب فنقيضه ليس بالضرورة كل حب اي بل ممكن بالامكان الاعم دون الاخص والخاص اي لا يكون بعض حب ويلزمه ما يلزم هذا الامكان في هذا الموضع واما قولنا بالضرورة لا شي من حب فنقيضه ليس بالضرورة لا شي من حب اي بل ممكن ان يكون بعض حب بذلك الامكان دون اخر امكان وقولنا بالضرورة بعض حب يقابله علي القياس المذكور ممكن ان لا يكون شي من حب اي الامكان الاعم وقولنا بالضرورة ليس بعض حب يقابله علي هذا القياس قولنا ممكن ان يكون كل حب اي الامكان الاعم وهذا الامكان لا يلزم سالبة موجبة ولا موجبة سالبة فاحفظ ذلك ولا تسه فيه سهو الاولين وقولنا ممكن ان يكون كل حب بالامكان الاعم يقابله علي سبيل النقيض ليس بممكن ان يكون كل حب ويلزمه بالضرورة ليس بعض حب وتتم انت من نفسك ساير الاقسام علي القياس الذي استفدته وقولنا ممكن ان يكون كل حب بالامكان الخاص يقابله ليس بممكن ان يكون كل حب ولا يلزم هذا انه ممتنع ان يكون ذلك اكثر من لزوم انه واجب بل لا يلزمه من باب الضرورة شي فاحفظ هذا وقولنا ممكن ان لا يكون شي من حب بهذا الامكان يقابله ليس بممكن ان لا يكون شي من حب وكان هذا القايل يقول بل واجب ان يكون شي من حب او ممتنع وكانه يقول بالضرورة بعض حب او بالضرورة ليس بعض حب وليس يجمع هذين امر جامع يمكنني في الحال ان اعبر عنه عبارة ايجابية حتي يكون نقيض السالبة الممكنة موجبة ثم ما الذي يحوج الي ذلك ومن المعلوم ان قولنا ممكن ان لا يكون في الحقيقة ايجاب هذا واما قولنا ممكن ان يكون بعض حب بهذا الامكان فيناقضه قولنا ليس بممكن ان يكون شي من حب اي بل اما

اراد الوجوديه اللاضروريه م

اي في هذه الماده س ج

كقولنا ليس بواجب ان يكون كل حب اوليس بممتنع ان لا يكون كل حب كما عرفته في طبقات مواد القضايا س ج

وهو قولنا لا يمتنع ان لا يكون م

كالخاص والاخص س ج

كما مر في السوال الذي يحول به قوم م

اي علي التعيين م

لانه في قوة قولنا ممكن ان يكون لان هذا الامكان يلزم سالبه موجبه وموجبه سالبه س م

اي في الموضع الذي وقع نقيضا للضروري م

قوله هذا اي مضي هذا س م

ضروري ان يكون اوضروري ان لا يكون وقولنا ممكن ان لا يكون بعض
حب يناقضه قولنا ليس بممكن ان لا يكون بعض حب اي بالضرورة
يكون كل حب او بالضرورة يكون لا شي من حب فهكذا يجب ان يفهم
حال التناقض في ذوات الجهة وتعلى عما يقولون ‌ه الاقسام بحسب
الضرورة ثلاثة ضرورة ايجاب وضرورة سلب وامكان خاص والامكا
العام يتناول احدى الضرورتين مع الامكان الخاص فالضرورية
والممكنة العامة المختلفتان متناقضتان هذه نقيضة لتلك وتلك
نقيضة لهذه والممكنة الخاصة يناقضها ما يردد بين الضروريتين
والحال في جمعهما في قضية واحدة كالحال في الدوام الذي مر ذكره
والشيخ ذكر هذه الاحكام في المحصورات بالتفصيل والفاظه ظاهرة
الا انه في قوله في اخر الفصل وقولنا ممكن ان لا يكون بعض حب
يناقضه ليس بممكن انه لا يكون بعض حب اي بالضرورة يكون كل
حب او بالضرورة يكون لا شي من حب موضع نظر فان الواجب ان
يراد فيه او بالضرورة بعض حب وباقيه ليس ب او يقال بالايجاب
بالضرورة كل ح هو اما ب واما ليس ب ليدخل فيه الاقسام الثلاثة
كما مر في باب الدوام اشارة الى عكس المطلقات العكس ان
تجعل المحمول من القضية موضوعا والموضوع محمولا مع حفظ
الكيفية وبقاء الصدق والكذب بحاله ‌ه هذا رسم للعكس المستوي
الخاص بالحمليات وان جعل بدل المحمول محكوما به وبدل الموضوع
محكوما عليه صار رسما للعكس المستوي مطلقا واشتباه المحمول
بجزئه في المثال المشهور وهو قولنا لا شي من الحايط في الوتد الذي
لا ينعكس الى قولنا لا شي من الوتد في الحايط وما يجري مجراه مما
لا يقع لمن له فطانة والقيد الذي زاد فيه الفاضل الشارح لاجله
وهو قوله ان تجعل المحمول بكليته موضوعا والموضوع بكليته محمولا
لا حاجة اليه فان بعض المحمول لا يكون محمولا وبعض الموضوع
لا يكون موضوعا واشتراط حفظ الكيفية واجب في العكس اصطلاحا
ويجب اشتراط بقاء الصدق ايضا والا لما كان العكس لازما للاصل
القضية وليس المراد منه ان الاصل ينبغي ان يكون صادقا والعكس
تابعا له فيه بل المراد ان الاصل ينبغي ان يكون بحيث لو صدق لصدق
العكس اي يكون وضع الاصل مستلزما لوضع العكس واما اشتراط
الكذب فيه فمستدرك لان استلزام صدق الملزوم لصدق لازمه

لا يقتضي

بعدم الفرق بين الامكانين كما يلوح به السوال الهايل هـ

اي في الدايمتين اللتين هما نقيضا الوجودية اللادايمة حيث قال ولا نجد له قضية لا قسمة فيها مقابلة هـ

لا يقتضي استلزام كذب الملزوم لكذب لازمه فان استثنا نقيض المقدم
لا ينتج ومن المواد الكاذبة ما يصدق عكوسها كقولنا كل حيوان انسان
فانه كاذب وعكسه وهو ان بعض الناس حيوان صادق فزيادة او
الكذب في الكتاب سهو لعله وقع من ناسخيه فان اكثر الكتب خالية
عنها وقد رايت بعض نسخ هذا الكتاب ايضا خاليا عنها وكثير من
المتاخرين لم يتنبهوا لهذا وذكروا قيد الكذب في مصنفاتهم قوله
وقد جرت العادة ان يبدا بعكس السالبة المطلقة الكلية ويبين انها
منعكسة مثل نفسها والحق انه ليس لها الا بشي من الحيل التي
قيلت فانه يمكن ان يسلب الضحاك سلبا بالفعل عن كل واحد من
الناس ولا يجب ان يسلب الانسان عن شي من الضحاكين فربما
كان شي من الاشيا يسلب بالاطلاق عن شي لا يكون موجودا الا
فيه ولا يمكن سلب ذلك الشي عنه ا يريد ان السالبة الكلية
المطلقة عامة كانت او خاصة لا تنعكس الا اذا كانت بحسب الحينين
المذكورتين وبين ذلك بان الشي الذي له خاصة مفارقة قد
تسلب عنه بالاطلاق ويمتنع سلبه عنها فان الانعكاس لا يطرد
في جميع المواد وهذا هو المراد من قولنا لا تنعكس وذكر الفاضل
الشارح ان بعض الاعراض العامة ايضا كذلك لموضوعاتها كالمتحرك
للانسان فلا فايدة للتخصيص بالخاصة اقول ولعل الشيخ انما خص
البيان بالخاصة لكونها اوضح فان ايجاب الموضوع على الخاصة الذي
هو المقابل للعكس المطلوب انما يكون كليا وعلى العرض جزئيا والا متناع
عن الجمع على الصدق في المتضادتين اوضح في المتناقضين قوله
والحجة التي يحتجون بها لا يلزم الا ان توخذ المطلقة على احد الوجهين
الاخرين واما ان تلك الحجة كيف هي فهي انا اذا قلنا ليس ولا شي من
حب فيلزم ان يصدق ليس ولا شي من ب ح المطلقة والا الصدق
نقيضها وهو ان بعض ب ح المطلقة فلنفرض ذلك البعض شيئا
معينا وليكن د فيكون د بعينها ح و ب معا فيكون شي مما هو ح هو
ب وذلك الشي هو د المفروض لان العكس الجزئي الموجب فانا لم نعلم
بعد انعكاس الجزئي الموجب وقد كنا قلنا لا شي مما هو حب هذا
محال ‌ه هذه الحجة قد اوردت في التعليم الاول واعترض بعض
المنطقيين عليها اولا بانها مبنية على بيان انعكاس الموجبة الجزئية
وهو انما يبين في موضعه بانعكاس السالبة الكلية وذلك دور

يعني اذا كانت عرفية او مخصصة بزمان هـ

وثانيا بانها بينت بالخلف الذي يبين بعد هذا عند ذكر القياسات الشر طية
ثم اورد حجة اخري بدلها علي ما سياتي ذكرها واجاب من بعده بان
هذه الحجة ليست مبنية علي بيان انعكاس الموجبة الجزية بل انما بينت
بالافتراض كما ذكره الشيخ ولو كان بيانها بانعكاس الموجبة الجزية ثم
وكان ذلك البيان في موضعه بالافتراض لا بالبنا علي انعكاس السا
الكلية مما كان دورا بل كان سو ترتيب من غير ضرورة والخلف
وان كان موضع ذكره في القياسات الشرطية فهو قياس بين بنفسه
انما يذكر بتجريده عن المادة في ذلك الموضع لكونه احد تلك الانواع
لا لانها محتاجة الي بيان او ترد هناك وقيل علي الافتراض انه مبني
علي قياس من الشكل الثالث هكذا د هو ج و د هو ب فبعض ج هو
ب والحق انه ليس كذلك لان الحدود ليست بمتباينة ولا بعضها محمولا
علي بعض فالصورة ليست بقياس فضلا عن ان يكون من الشكل
الثالث بل معناه ان الشي الذي يوصف ب نعينه في ذهننا
ونسميه د فهو الذي حمل عليه ج ويلزم منه ان يكون الشي الذي
يحمل عليه ج يوصف ب فيكون ما هو ج هو ب فليس هذا الا تصرف
ما في موضوع ومحمول بالفرض والتسمية والقياس يستدعي حدا
مغايرا لهما وتسمية الشي لا تصيره شيئين فهذه حال هذه الحجة
والشيخ بين انها لا تنتج في بيان انعكاس المطلقات المذكورة بل تنتج
في بيان انعكاس المطلقات بحسب احدي الحيلتين قوله واما
الجواب عنها فهو ان هذا ليس بمحال اذا اخذ السلب مطلقا لا بحسب عادة
العبارة فقط فقد علمت انهما في المطلقة تصدقان كما يصدق سلب
الضحاك بالفعل السلب المطلق عن كل واحد واحد من الناس وايجابه
علي بعضهم يشير الي عدم انجاحها هنا بان الخلف يلزم لو كان بعض
ج د ينا قض لا شي من ج ب المطلقتين لكنهما ربما يجتمعان علي الصدق
فما قيل له انه محال في تلك الحجة فليس بمحال بل ممكن ويمثل بالانسان
والضحاك حين يقال كل انسان ليس بضحاك مطلقا ويدعي انها
تنعكس الي قولنا كل ضحاك ليس بانسان والا فبعض ما هو ضحاك
هو انسان وبالافتراض بعض الانسان ضحاك فالمحال انما يلزم لو
كان هذا ممتنع الجمع علي الصدق مع قولنا كل انسان ليس بضحاك
لكنهما يصدقان معا فالمحال غير لازم وقد الف الحكيم الفاضل ابو
نصر الفارابي قياسا من قوله بعض ب ج نقيض العكس المطلوب وقوله

طية

فيكون بيانا بما يعلم حكمه بعد ذلك فيكون بالخفي هـ

اي الموجبة انما بينت ولزمت بالافتراض يعني قولنا بعض ب ج مستلزم لبعض ج ب بالافتراض لا بالعكس هـ

يعني لم يورد هناك لكونها محتاجة الي بيان بل اورد لكونها احد انواع القياس هـ

بل مترادفة لان الشي الذي هو ج و ب عيناه وسميناه د فيكون ج و ب و د مترادفة هـ

به

لاشي

لاشي من ج ب الاصل الذي يريد عكسه فانتج بعض ب ليس ب
هذا خلف واستحسنه الشيخ واقول انه لا يفيد المطلوب الا اذا كانت
النتيجة بعض ب ليس ب عند ما يكون ب حتي تكون كاذبة مشتملة
علي الخلف والا فربما تكون صادقة وذلك لان الموصوف ب قد يمكن
ان يخلو عنه وحينئذ يكون مسلوبا عنه بالاطلاق فانا نقول كل نايم
مستيقظ مطلقا ونقول لا شي من المستيقظ بنايم ما دام مستيقظا
وهذان ينتجان قولنا لا شي من النايم بنايم وهو حق فهذا التاليف
في هذا الموضع بعد ان نعلم ان الصغري المطلقة الوصفية مع الكبري
العرفية السالبة تنتج سالبة وصفية في الشكل الاول قوله واما
علي الوجهين الاخرين من الاطلاق فان السالبة تنعكس علي نفسها
بهذه الحجة بعينها اما علي الوجه الاول منها فتقريره ان نقول قولنا
لا شي من ج ب ما دام ج وليكن عرفيا عاما ينعكس الي قولنا لا شي من
ب ج ما دام ب والا فبعض ب ج وبالافتراض بعض ج ب وقد كان لا شي
من ج ب ما دام ج هذا خلف اقول ان التحقيق يقتضي ان يكون
نقيض لا شي من ب ج ما دام ب هو بعض ب ج بالاطلاق العام الوصفي
كما ذكرنا وانما يكون عكسه وهو بعض ج ب نقيضا لقولنا لا شي من
ج ب ما دام ج اذا كان ذلك العكس ايضا مطلقة عامة وصفية لانه
اذا كان مطلقة بحسب الذات امكن اجتماعها مع لا شي من ج ب ما دام
ج علي الصدق كما مر فهذه الحجة مبنية علي انعكاس الموجبة الجزية
المطلقة الوصفية كنفسها والافتراض لا يفيد الا الانعكاس المطلق
لها اما كونه العكس ايضا وصفية فيحتاج الي بيان ثم بينته بان تقول
انا اذا قلنا بعض ا ج ب بالاطلاق الوصفي كان معناه ان شيا مما يوصف
بجيم فهو في بعض اوقات اتصافه بجيم يوصف ب ويلزم منه ان
ذلك الشي في ذلك الوقت يكون موصوفا ب و ج فاذن بعض ما يوصف
ب موصوف بجيم في بعض اوقات اتصافه ب وحينئذ يتم الحجة
واما اذا كان العرفي وجوديا فانه ينعكس ايضا وقد اختلف في جهة
عكسه فقول الشيخ يوهم انه يقول بانه ينعكس عرفيا عاما لانه قال
في الشفا عكسه يجوز ان يكون كالاصل وهذا يدل علي انه يجوز ان
يكون ايضا بخلاف الاصل اعني يكون ضروريا وعلي هذا التقدير
فالبيان يكون بطريق الخلف هو الذي مر من غير تفاوت وقال الفاضل
الساوي صاحب البصاير انه يجب ان يكون كالاصل لانه لو كان دايما

يفيد صح

يعني لو فرضنا ان الصغري مطلقة وصفية يلزم منه المطلقة الوصفية ويلزم الخلف الا ان هذا يتوقف علي ان الصغري المطلقة الوصفية مع الكبري العرفية السالبة ينتج سالبة مطلقة وصفية وهذا مما يعلم بعد هذا فيكون بيانا بالخفي هـ

اي خاصا اي الوجودي اللادايم والوجودي اللاضروري هـ

فكانه قال ينعكس الي القدر المشترك بين المطلقة الوصفية اللاضرورية وبين الضرورة الذاتية والقدر المشترك بينهما هو العرفي العام فلذلك قال الشارح بان قول الشيخ في الشفا يوهم بان العرفي الوجودي ينعكس الي العرفي العام هـ

اوضروريا لكان عكس العكس الذي هو الاصل دايما ايضا اوضروريا وذلك
لانعكاسهما علي انفسهما هذا خلف وقال من تاخر عنه زمانا انا نقول
لا شي من الكاتب بساكن لا دايما بل ما دام كاتبا ولا نقول في عكسه
لا شي من الساكن بكاتب لا دايما لان بعض ما هو ساكن يدوم سكونه
كالارض فلاجل ذلك كان العكس عرفيا عاما محتملا للضرورة او الدوام
وقال اخر بعده هذا العرفي العام يجب ان يكون البعض منه عرفيا
خاصا لئلا يلزم ما اورده صاحب البصاير واقول في تقريره ان هذا
العكس لا يحفظ الكمية والجهة معا بل يحفظ احداهما وحدها اما الكمية
وحينئذ يصير في الجهة عامة واما الجهة وحينئذ تصير في الكمية
جزئية اما الانعكاس فلان الاصل يقتضي امتناع اجتماع وصفي
ج و ب ويلزم علي ذلك ان الموصوف ب حال اتصافه به لا يكون
موصوفا بج واما انحفاظ الجهة في البعض فلان الاصل يقتضي ان
يكون ذات ج قد تخلو عن الاتصاف به والا لكان اتصافها بسلب ب
ايضا دايما وكان لا دايما هذا خلف وانها قد تتصف ب في بعض اوقات
خلوها عن ج والا لكان ب دايم السلب عنها وكان لا دايما هذا خلف
فتلك الذات عند اتصافها ب يمتنع ان توصف بج لا دايما ولكن ما
دامت موصوفة ب وهو المطلوب واما احتمال العموم فلان ب لما
امكن ان يكون محمولا في الايجاب علي الذات الموصوفة بج احتمل ان
يكون اعم منها فيكون شي ما اخر يوصف ب ولا تحمل عليه تلك الذات
اصلا ولا محالة يكون تلك ضرورية السلب عن ذلك الشي فلاجل
ذلك لا يصح ان يسلب ج عن كل ما يوصف ب بالوجود بل عن بعضه
واما عن كله فبما يشمل الوجود والضرورة وهو العرفي العام واعلم
ان العرفي العام يصدق مع احتمالات كثيرة ككون الجهة ضرورية في
الكل او دايمة في الكل او وجودية عرفية في الكل او ضرورية في
البعض ودايمة في البعض او ضرورية في البعض ووجودية
في البعض او دايمة في البعض ووجودية في البعض او ضرورية
ودايمة ووجودية معا في الابعاض وهذا العرفي العام يصدق
معه اربعة احتمالات منها هي ان تكون وجودية في الكل او في
البعض ولا تصدق مع باقيها واما علي الوجه الثاني من الوجهين
الاخيرين فتقريره ان نقول قولنا لا شي من جيمات الزمان الفلاني
ب في ذلك الزمان ينعكس الي قولنا لا شي من ب ج في ذلك الزمان

> يعني يجب ان يكون مقيدا باللا دوام لانه لو لم يكن لا دايما يكون دايما ه

> حاصله انه لا ينعكس عرفيا مقيدا باللادوام بالنقض ه

> يعني عرفيا مقيدا باللا دوام في البعض لان اللا دوام ليس يمكن ان يصدق في الكل بالنقض المذكور ولا يمكن انه لا يصدق اللادوام لا في الكل ولا في البعض لانه لو كان كذلك فيصدق العكس دايما فيلزم ما اورده صاحب البصاير ه

> لان تلك الذات لا تتصف بب وقت اتصافها بج فلو لم تتصف بب وقت خلوها عن ج فيكون ب دايم السلب عنها لانها لا تخلو عن ج وعن خلوها عن ج فيلزم الخلف لانه لو لم يصدق ج عليها في بعض اوقات خلوها عن ب يكون ج مسلوبا عنها دايما لان تلك الذات لا تتصف بج وقت اتصافها بب ووقت خلوها عنها لكن سلب ج عنها دايما محال والا لا يصدق ج عليها اصلا لكنه ليس كذلك ه

> قوله واما احتمال العموم يعني واما كون النتيجة بحيث تكون عرفيا عاما شاملا للضروري وغيره في البعض الاخير ه

> فيكون شي اخر غير ذات الجيم يكون ب صادقا عليها ولا يصدق عليها ج ه

> اي ضرورية في البعض ووجودية في البعض الباقي او دايمة في البعض ووجودية في الباقي او ضرورية ودايمة ووجودية في الابعاض ه

> وهي ان تكون ضرورية في الكل او دايمة في الكل او ضرورية في البعض ودايمة في الباقي ه

لاان يشترط في ب ان يكون موجودا في ذلك الزمان فانه ربما لا يكون
لشي مما يوصف به وجود حينئذ كما ذكرنا ومثلنا فيه بما لك الف وقد
ذهب بل ندعي صدق حكم العكس في ذلك الزمان وبينه بانه لو لم
يكن ذلك حقا لكان بعض ب ج في ذلك الزمان فبالافتراض يكون
بعض ج ب في ذلك الزمان وقد كان لا شي من جيمات ذلك الزمان ب
هذا خلف والكلام علي تناقض المطلقات بهذا الوجه قد مر فلا
وجه لاعادته قوله واما الحجة المحدثة التي لهم من طريق المباينة
التي احدثت بعد المعلم الاول فلا نحتاج الي ان نذكرها فانها وان
اعجب بها عالم مزورة وقد بينا حالها في كتاب الشفا الحجة المحدثة
التي اشرنا اليها انها احدثت بعد الاعتراض علي الحجة الاولي وقد
استحسنها الحكيم الفاضل ابو نصر وهي انهم قالوا ج مباين لب ومباين
المباين مباين فج ايضا مباين لج فلا شي من ب ج واستدرك
الفاضل الشارح علي هذه الالفاظ بان قال قد يكون مباين المباين
هو الشي نفسه فلا يجب ان يكون مباينا وذلك انه اذا جعل المباين لب
هو ج والمباين لج قد يكون الباء وقد يكون غيره وقد كان في قولهم
مباين المباين المضاف بفتح الياء علي انه اسم المفعول والمضاف اليه
بكسر الياء علي انه اسم الفاعل والفاضل الشارح ظنهما بالكسر سهوا
فاعترض عليهم بما ذكره ووجه ازورار هذه الحجة ما ذكره الشيخ في
الشفا وهو ان المباينة تقع بالاشتراك علي معان مختلفة كالتي
بالمكان والتي بالحد والتي بالسلب والمراد منها ههنا التي بالسلب
فيرجع قولهم ج مباين لب الي انه قد سلب عنه ب وقولهم مباين
المباين مباين الي ان ما سلب عنه شي فيجب ان يكون مسلوبا عن
ذلك الشي وهذا هو المطلوب نفسه ماخوذا في بيانه قوله واما
الكلية الموجبة فانها لا يجب ان تنعكس كلية فربما كان المحمول اعم
من الموضوع ولا يجب ايضا ان تنعكس مطلقة صرفة فانه ربما كان
المحمول غير ضروري للموضوع والموضوع ضروري للمحمول مثل التنفس
لذي الرية من الحيوان فانه وجودي ليس بدوام اللزوم ولكن
ضروري له الحيوان ذو الرية فان كل متنفس فانه بالضرورة حيوان
ذو رية بل انما تنعكس المطلقة مطلقة عامة تحتمل الضرورة لكن
الموجبة الكلية يصح عكسها جزئيا موجبا لا محالة فانه اذا كان كل ج ب
كان لنا ان نجد شيئا معينا هو ج و ب فيكون ذلك الجيم ب وذلك الباء ج

> وهو ب في مثالنا ه

> قال افضل المتاخرين قطب الدين الشيرازي في شرح الكليات الاستاذ رضي كان قد سلم شبهة الامام فلما سمع حلها مني غير الشرح الي ذلك وكم مثلها ه

> كما يقال مكان الهوا مباين لمكان الما ه

> اي بالحقيقة كما يقال الحركة مباينة للسواد فالمباينة ههنا ليست بالمكان لان مكان الحركة والسواد قد يكون واحدا فيكون بالحقيقة ه

> يعني هذا مصادرة علي المطلوب ه

وكذلك الجزية الموجبة تنعكس مثل نفسها الكلية الموجبة من المطلقات ه
لا تنعكس كلية لاحتمال ان يكون المحمول اعم من الموضوع ولا مطلقة خالية
عن الضرورة لاحتمال ان يكون الموضوع ضروريا للمحمول سوا كان المحمول
ضروريا له او غير ضروري بل تنعكس جزية للافتراض ومطلقة عامة لان
موضوع الموجبة انما يكون ثابتا على الوجه المذكور والايجاب المطلق
يقتضي ثبوت المحمول لذات الموضوع بالفعل ففي العكس تصير تلك الذات
موضوعة مع المحمول وتصير جهة الاصل جهة لمحموله الذي صار موضوعها
في العكس بالنسبة الي تلك الذات والجهة التي كانت لوصف الموضوع بالنسبة
اليها في الاصل جهة للعكس وكلتاهما مطلقتان فجهة العكس ايضا مطلقة
وما ذهب اليه الفاضل الشارح من كون جهة العكس ممكنة بناء على انها
كذلك في الضروري فليس بشي وسيجي بيانه قوله فان كان الكلي والجزي
الموجبات من المطلقات التي لها من جنسها نقيض برهن على انها
تنعكس جزية من طريق انه ان لم يكن حقا ان بعض ب ج فلا شي من
ب ج فلا شي من ج ب ه قيل هذا القيد لا فايدة فيه قال صاحب البصاير
وذلك لان الحجة عامة غير متخصصة بالمطلقات التي لها من جنسها
نقيض وذلك لان جميع المطلقات الموجبة تنعكس الي المطلقة العامة
الجزية الموجبة والاصدق نقيضها وهو السالبة الدايمة الكلية وتنعكس
كنفسها الي ما يضاد الاصل او يناقضه وقيل فايدة هذا التخصيص هي
ان انعكاس السالبة الدايمة يبين بانعكاس الجزية الموجبة المطلقة
فيلزم الدور واجيب عنه بانه يمكن ان يبين انعكاس الموجبة الجزية
بالافتراض حتى لا يكون دورا واقول الوجه في فايدة هذا القيد
ان الشيخ لم يبين انعكاس المطلقات بانعكاس السالبة الدايمة الذي
لم تبين بعد احترازا اما من الدور او سو الترتيب لكن مما كان نقيض
العكس الذي يدعي صحته سالبة دايمة كلية وكان عنده انها تطابق
السالبة العرفية على ما ذهب اليه في باب التناقض وقد بين ان السالبة
العرفية تنعكس كنفسها فاذن كان عكسها ضدا او نقيضا للاصل بحسب
ما ذهب اليه ولم يكن الكلام مبنيا على ما بعده واعلم ان الخلف لا يفيد
العلم بجهة العكس على التعيين لانه مبني على نقيض المطلوب المعين
فكيف يفيد تعيين المطلوب بل يفيد العلم بما يصدق مع العكس من
لوازمه وان كان اعم منه واعتبر هذا الخلف فانه يطرد مع دعوى الامكان
العام للعكس اطراده مع الاطلاق واقول المطلقات العرفية تنعكس

حاصله ان الامام ذهب الي ان عكس المطلقة ممكنة وبني ذلك على ان عكس الضروري يمكن ان يكون ممكنا فعكس المطلقة اولي بان يكون ممكنا وسيجي كلامه في الضروري وما اورد عليه ايضا ه

المطلقة التي لها من جنسها نقيض هي العرفية لان نقيضها حينية مطلقة والتي ليس لها من جنسها نقيض المطلقة العامة ه

بلغ

مطلقة

مطلقة عامة وصفية لما مر والعرفية الوجودية تنعكس وجودية كنفسها
وذلك انا اذا قلنا كل ج ب لا دايما بل ما دام ج فحكمنا بان كل ما يوصف
بج فانه يوصف بب لا دايما وذلك لان دوام الاتصاف بج المستلزم لب
يقتضي دوام الاتصاف بب هذا خلف فاذن بعض ب الذي هو ج انما
يوصف بج لا دايما بل في بعض اوقات اتصافه بب فالعكس مطلقة بحسب
الوصف وجودي بحسب الذات وهذه فايدة لا يعطي امثالها الخلف ابتدا
بل انما يعطيها اللمية ولذلك لم يتنبه لها المعتمدون على الخلف واما بعد
البينة فقد يمكن ان يبين بالخلف قوله واما الجزية السالبة فلا
عكس لها فانه ممكن ان لا يكون كل ج ب ليس ليس كل ب ج مثلا ان الحق
هو انه ليس بعض الناس بضاحك بالفعل وليس يمكن ان لا يكون شي
مما هو الضاحك بالفعل انسانا ه يريد ان السالبة الجزية المطلقة ربما
تكون صادقة وعكسها انما يصدق موجبة كلية ضرورية لا سالبة
جزية ويمثل بصدق قولنا ليس بعض الناس ضاحكا مع صدق قولنا
كل ضاحك بالضرورة انسان وامتناع ان يصدق معه نقيضه الذي
هو السالبة الجزية فاذن هي غير منعكسة وقد ذكر اثير الدين المفضل
الابهري وغيره ان السالبة الجزية اذا كانت عرفية وجودية فانها
تنعكس كنفسها وذلك لانا اذا قلنا ليس بعض ج ب ما دام ج لا دايما
حكمنا باتصاف شي ما بصفتي ج وب المتعاندتين في وقتين مختلفين
فاذن بعض ما يوصف بب يسلب عنه ج ما دام موصوفا بب لا دايما
اشارة الي عكس الضروريات واما السالبة الكلية الضرورية فانها
تنعكس مثل نفسها فانه اذا كان بالضرورة ب مسلوبا عن كل ج ثم امكن
ان يوجد بعض ب ج وفرض ذلك انعكس ذلك وكان على مقتضى الاطلاق
الذي يعم الضروري وغيره وهذا لا يصدق البتة مع السلب الضروري
الكلي بل صدقه معه محال فما ادى اليه محال ولك ان تبين ذلك ه
بالافتراض فتجعل ذلك البعض د فتجد بعض ما هو ج قد صار ب ه
اراد البيان بالخلف فاخذ نقيض المطلوب وكان موجبة جزية ممكنة
عامة وهو معنى قوله ثم امكن ان يوجد بعض ب ج وكان انعكاسها
مما لم يتبين بعد فلم يبن الكلام عليها بل فرضها مطلقة وهو معنى
قوله وفرض ذلك وانما كان له ذلك لان هذا الممكن هو ما لا يلزم من
فرض وجوده محال ثم عكس المطلقة على ما بينها من قبل فانعكست
مطلقة عامة تناقض الاصل بحسب الكيفية والكمية وتضادها بحسب

يتعلق بقوله باتصافه

اي انعكاس الموجبة الجزية الممكنة العامة ه

وانما قال هذا الممكن لان الممكن قد يكون في ضمن الممتنع ولا يمكن فرض وقوعه بخلاف هذا الممكن فانه ممكن خاص ه

الجهة بل يلزمها من الممكنات العامة ما يناقض الاصل مطلقا فيلزم الخلف
وهو معني قوله بل صدقه معه محال ثم رجع الي المطلوب وقال فلم يكن
ما فرضناه ممكنا بممكن لانه ادي الي محال والمودي الي المحال محال وهو
المراد من قوله فما ادي اليه محال وقد تم كلامه ثم انه ذكر ان بيان انعكاس
الموجبة الجزيية انما ياتي بالافتراض ليلا يذهب الوهم الي تخيل دور
قوله والكلية الموجبة الضرورية تنعكس علي نفسها جزيية موجبة
كما بين من حكم المطلق العام لكن لا يجب ان تنعكس ضرورية فانه
يمكن ان يكون عكس الضروري ممكنا فانه يمكن ان يكون ج كالضحاك
ضروريا له ب كالانسان و ب كالانسان غير ضروري له ج كالضحاك ومن
قال غير هذا وانشا يحتال فيه فلا تصدقه فعكسها اذن الامكان الاعم
والموجبة الجزيية للضرورية تنعكس ايضا جزيية علي ذلك القياس
الحق انها تنعكس موجبة جزيية مطلقة عامة بمثل ما مر في المطلقات
بل وصفية لوجوب كون المحمول لازما لذات الموضوع وهو اخص من
المطلقة العامة وبعض المنطقيين ذهبوا الي انها تنعكس كنفسها
ضرورية والشيخ اراد ان يرد عليهم فاشار اولا الي انها تنعكس جزيية
موجبة بمثل ما مر في المطلقات ثم اشتغل بالرد فقال ولا يجب ان
تنعكس ضرورية وبينه بمثال الانسان والضحاك ثم قال ومن قال
غير هذا وانشا يحتال فيه فلا تصدقه اي يحتال لبيان ان العكس
ضروري وهو انهم يقولون ذلك العكس اما ان يكون ضروريا كالاصل او
لا يكون فان كان فهو المطلوب والا فلينعكس العكس مرة اخري الي غير
ضروري لان الضروري لما انعكس الي غير الضروري فغير الضروري اولي
بان ينعكس اليه وغير الضروري يضاد الاصل في الجهة وذلك خلف
وهذا غير صحيح لانه مبني علي ان عكس غير الضروري غير ضروري وهو
ليس ببين ولا بحق بل الضروري وغير الضروري ينعكسان الي كل واحد
منهما ثم رجع الشيخ الي انتاج المطلوب الذي هو ابطال مذهبهم فقال
فعكسها اذن الامكان الاعم اي الشامل للضرورة واللاضرورة وانما
قال ذلك لان المطلوب لما كان هو الرد علي من زعم انه ضروري وكان
البرهان عليه انه يمكن ايضا ان يكون غير ضروري في بعض المواد
فالواجب ان يورد في النتيجة ما يشملهما معا لا ما يثبت ببرهان اخر
اذ لو كان قال انه الاطلاق الاعم لكانت النتيجة غير ما اقتضاه برهانه
وليس قوله انه الامكان الاعم بمناف لكونه اخص منه في نفس

اذا قلنا ج ب بالضرورة فالباء لازم لذات ج والجيم يصدق عليها بالفعل في زمان ما فيكون الجيم والبا مجتمعين عليها حينا ما قطعا فيصدق بعض ب ج حين هو ب وهو المطلوب هـ

اي لكون العكس هـ

الامر

الامر علي ما صرح به في ساير كتبه وما تمسك به الفاضل الشارح في هـ
احتمال كون العكس ممكنا وهو قوله ان العكس قد يكون ممكنا لا يدخل في
الوجود كما لو فرض ان الانسان لا يصير كاتبا في مدة وجوده فضعيف
وذلك لانه ينافي الاصل فان الاصل يقتضي ثبوت الكاتب الذي اثبت
له الانسانية بالضرورة فان الكاتب ما لم يكن ثابتا لا يكون انسانا
ولما ثبت وثبت انه انسان ثبت انه حاصل ايضا كما هو الانسان قوله
والسالبة الجزيية الضرورية لا تنعكس كما علمت ومثاله بالضرورة هـ
ليس كل حيوان انسانا ثم كل انسان حيوان ليس ليس كل انسان حيوانا
وهو ظاهر اشارة الي عكس الممكنات واما القضايا الممكنة فليس
يجب لها عكس في السلب فانه ليس اذا لم يمتنع بل امكن ان يكون لا شي
من الناس يكتب يجب ان يمكن ولا يمتنع ان لا يكون احد ممن يكتب
انسانا او بعض من يكتب انسانا او بعض من يكتب انسانا وكذلك
هذا المثال يبين الحال في الممكن الاخص والخاص فان الشي قد يجوز
انه ينفي عن شي وذلك الشي لا يجوز انه ينفي عنه لانه موضوعه
الخاص الذي لا يعرض الا له واما في الايجاب فيجب لها عكس ولكن
ليس يجب ان يكون في المثال الخاص مثل نفسه ولا تستمع الي من
يقول ان الشي اذا كان ممكنا غير ضروري لموضوعه فان موضوعه
يكون كذلك له وتامل المتحرك بالارادة كيف هو من الممكنات للحيوان
وكيف الحيوان ضروري ولا يلتفت الي تكلفات قوم فيه بل كل اصناف
الامكان ينعكس في الايجاب بالامكان الاعم فانه اذا كان كل ج ب او
بعض ج ب بالامكان فبعض ب ج بالامكان الاعم والا فليس يمكن
ان يكون شي من ب ج فبالضرورة علي ما علمت لا شي من ب ج
فبالضرورة لا شي من ج ب هذا خلف وربما قال قايل فما بالكم لا تعكسون
السالبة الممكنة الخاصة وقوتها قوة الموجبة فنقول ان السبب في
ذلك انها اعني الموجبة من باب الامكان الاعم فلا يحفظ الكيفية ولو
كان يلزم عكسها من الممكن الخاص لامكن ان تنقلب من الايجاب الي
السلب فتعود الكيفية في العكس لكن ذلك غير واجب وقوم يدعون
للسلب الممكن الجزيي عكسا بسبب انعكاس الموجب الجزيي الذي في
قوته وحسبانهم ان ذلك يكون خاصا ايضا ويعود الي السلب وظنهم
باطل قد تحققه ما سمعته ومن هذا المثال يمكن ان يكون بعض
الناس ليس بضحاك ولا تقول يمكن ان يكون بعض ما هو ضحاك ليس

بانسان قوله ولا يلتفت الي تكلفات قوم فيه يريد قول بعض الفضلا
في بيان ان الممكن الخاص ينعكس كنفسه وهو انا اذا قلنا كل حيوان يمكن
ان يكون نايما من جهة ما هو نايم فبعض ما هو نايم فهو من جهة ما
هو نايم ممكن ان يكون حيوانا لان حيوانيته ليست له من جهة ما هو
نايم حتي يكون له ضرورية من تلك الجهة ورد الشيخ عليه بانه مغالطة
اما اولا فلان قوله من جهة ما هو نايم اخذ جزا من المحمول في الاصل
والعكس جميعا وكان يجب ان يجعل جزا من الموضوع في العكس ويصير
العكس فبعض ما هو نايم من جهة ما هو نايم ممكن لا يكون حيوانا ولا شيا
وحينيذ يكون كذبه ظاهرا لان النايم من جهة ما هو نايم لا يكون
حيوانا ولا شيا اخر غير النايم واما ثانيا فلان هذا المثال وان كان حقا
فهو لا يفيد المطلوب لان انعكاس القضية في مادة واحدة لا يقتضي
انعكاسها مطلقا بل عدم انعكاسها في مادة يقتضي عدم انعكاسها
مطلقا بل عدم انعكاسها قوله وربما قال قايل ما بالكم لا تعكسون
السالبة الممكنة الخاصة اشارة الي مذهب بعض القدما، فانهم
حكموا بان الكلية منها تنعكس جزية لانها في قوة موجبتها وهي
منعكسة موجبة ممكنة جزية وانما حكمنا بانها لا تنعكس الي ذلك
لان العكس يجب ان يكون بشرط بقا الكيفية علي ما وقع عليه
الاصطلاح ولعل القايلين بانعكاسه انما ذهبوا الي ذلك لظنهم ان
عكسها في قوة سالبة ممكنة جزية وقد غلطوا فيه لان الموجبة
الممكنة الخاصة لا تنعكس ممكنة خاصة بل عامة ليست موجبتها في
قوة سالبتها قوله وقوم يدعون للسلب الجزي الممكن عكسا اشارة
ايضا الي بعض مذاهبهم وباقي الفصل غني عن الشرح النهج
السادس اشارة الي القضايا من جهة ما يصدق بها ونحوه
لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقضايا شرع في بيان
احوالها المادية فانهما يشتركان في ان البحث عنهما من حيث يتعلق
بالقضايا المفردة يتقدم علي البحث عن صور الاقوال المتالفة
عن القضايا وموادها فقوله من جهة ما يصدق بها عبارة عن
حال موادها وقوله ونحوه اي من جهة ما تخيل فان التخيل يشبه
التصديق من حيث انه ايضا انفعال ما للنفس تحدثه القضية
قوله اصناف القضايا المستعملة فيما بين القايسين ومن يجري
مجراهم اربعة مسلمات ومظنونات وما معها ومشبهات بغيرها ومخيلات

ممكن

لجواز ان يكون ذلك لخصوصية المادة لكن ابحاث المنطق كلية هـ

لان مباحث المنطق كلية واذا لم تنعكس في مادة فلا يكون العكس كليا م

يريد

يريد بمن يجري مجري القايسين مستعملي الاستقراات والتمثيلات ووجه
الحصر ان القضية اما ان تقتضي تصديقا او تاثيرا غير التصديق او لا
تقتضي احدهما والاول اما ان يقتضي تصديقا جازما او غير جازم
والجازم اما ان يكون لسبب او لما يشبه السبب وما يكون لسبب فهو
المسلمات وما يكون لما يشبه السبب فهو المشبهات بغيرها وغير الجازم
هو المظنونات وما معها هو المشهورات في بادي الراي والمعقولات
من وجه وما يقتضي تاثيرا غير التصديق فهو المخيلات وما لا يقتضي
تصديقا ولا تاثيرا فلا يستعمل لعدم الفايدة قوله فالمسلمات اما
معتقدات واما ماخوذات، وذلك لان السبب اما ان يكون من
تلقاء نفس المصدق او من خارج قوله والمعتقدات اصنافها ثلاثة
الواجب قبولها والمشهورات والوهميات، وذلك لان الحكم اما ان يعتبر
فيه المطابقة للخارج او لا يعتبر فان اعتبرت وكان مطابقا قطعا فهو
الواجب قبولها والا فهو الوهميات وان لم يعتبر فهو المشهورات قوله
فالواجب قبولها اوليات ومشاهدات ومجربات وما معها من الحدسيات
والمتواترات وقضايا قياساتها معها، وذلك لان العقل اما ان لا يحتاج
فيه الي شي غير تصور طرفي الحكم او يحتاج والاول هو الاوليات والثاني
لا يخلو اما ان يحتاج الي ما ينضم اليه ويعينه علي الحكم او ينضم الي
المحكوم عليه او اليهما معا والاول هو المشاهدات والثاني لا يخلو
اما ان يكون تحصيل ذلك الشي بالاكتساب او لا يكون وما بالاكتساب
اما ان يكون بالسهولة او لا بالسهولة والاول هو الحدسيات والثاني
ليس من المبادي بل هو من العلوم المكتسبة وما ليس بالاكتساب
فهو القضايا التي قياساتها معها وما يحتاج فيه الي كليهما فاما ان
يكون من شانه ان يحصل بالاحساس وهو المتواترات واما ان لا يكون
وهو المجربات فهذه ستة اقسام وظاهر كلام الشيخ يقتضي انه
جعلها اربعة اقسام احدها ما لا يحتاج فيه العقل الي شي غير
تصور طرفي الحكم وهو الاوليات وثانيها ما يستعين فيه بالحواس
وهو المشاهدات وثالثها ما يحتاج فيه الي غير تصور الطرفين وهو
اما خفي وهو المجربات وما معها من الحدسيات والمتواترات واما
ظاهر غير مكتسب وهو القضايا التي قياساتها معها واما الظاهر المكتسب
فليس يقع في المبادي واعلم ان هذه التقسيمات ليست بذاتية فان
الاقسام قد تتداخل باعتبارات كما سيجي بيانه ولذلك جعلها الشيخ

اراد بشبيه السبب ما لا يكون سببا في نفس الامر ويظن انه سببه هـ

يعني يمكن ان تكون قضية واحدة من المشهورات باعتبار ومن الاوليات باعتبار اخر هـ

اصنافا لا انواعا قوله فلنبدا بتعريف الخ الواجب قبولها وانواعها من هذه الجملة فاما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها العقل الصريح لذاته ولغريزته لا لسبب من الاسباب الخارجة عنه فانه كلما وقع للعقل التصور لحدودها بالكنه وقع له التصديق فلا يكون للتصديق فيه توقف الاعلي وقوع التصور والفطانة للتركيب ومن هذه ماهو جلي للكل لانه واضح تصور الحدود ومنها ما ربما خفي وافتقر الي تامل لخفاء في تصور حدوده فانه اذا التبس التصور التبس التصديق وهذا القسم لايتوعر علي الاذهان المشتعلة النافذة في التصور ، الحكم الذي له علة فهو انما يجب اذا اعتبر مع علته ولايجب بدون ذلك والحكم اليقيني هو الواجب في نفسه الذي لايتغير وهو الذي يجب قبوله فكل حكم عرف بعلته فهو يقيني وما لا يعرف بعلته فليس بيقيني سواكان له علة اولم يكن والعلة قد تكون هي اجزاء القضية وقد تكون سببا خارجا عنها والاول هو الحكم الاولي الذي يوجبه العقل الصريح لنفس تصور اجزاء القضية لا لسبب خارج فان كانت اجزاء القضية جلية التصور جلية الارتباط فهو واضح للكل واذا لم يكن كذلك فهو واضح لمن تكون جلية عنده غير واضح لغيره واذا توقف العقل في الحكم الاولي بعد تصور الاجزاء فهو اما لنقصان الغريزة كما يكون للصبيان والبله واما لتدنيس الفطنة بالعقايد المضادة للاوليات كما يكون لبعض العوام والجهال قوله واما المشاهدات فكالمحسوسات وهي القضايا التي انما نستفيد التصديق بها من الحس مثل حكمنا بوجود الشمس وكونها مضية وحكمنا بان النار حارة وكقضايا اعتبارية بمشاهدة قوي غير الحس مثل معرفتنا بان لنا فكرة وان لنا خوفا وغضبا وانا نشعر بذواتنا وبافعال ذواتنا ، هذه ثلاثة اصناف احدها ما نجده بحواسنا الظاهرة كالحكم بان النار حارة والثاني ما نجده بحواسنا الباطنة وهو القضايا الاعتبارية بمشاهدة قوي غير الحس الظاهر والثالث ما نجده بنفوسنا لا بالاتها كشعورنا بذواتنا وبافعال ذواتنا والاحكام الحسية جميعها جزئية فان الحس لا يفيد الا ان هذه النار حارة واما الحكم بان كل نار حارة فحكم عقلي استفاده العقل من الاحساس بجزئيات ذلك الحكم والوقوف علي علله وهو لجري مجري المجربات من وجه قوله واما المجربات فهي قضايا واحكام تتبع مشاهدات منا تتكرر فيفيد اذكارا بتكررها فيتاكد منا

لان الصنف يتبدل والنوع لايتبدل هـ

اي للمحكوم عليه وبه هـ
اي تصور النسبة

يعني سواكان له علة عند الحاكم اولم يكن الاول ظاهر والثاني كحكم المقلد وانا نعني به ان الحكم قد يكون خاليا عن العلة في نفسه فان ذلك باطل لان الحكم ممكن فلا بد له من علة هـ

كالسوفسطاي

اي الظاهر

قوله وانا نشعر عطف علي المجرور في قوله كالمحسوسات هـ

وهو تتبع الجزئيات في كليهما وينفصلان في ان احدهما يحتاج الي قياس خفي دون الاخر هـ

عقد

عقد قوي لايشك فيه وليس علي المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لايشك في وجوده فربما اوقعت التجربة قضاء جزما وربما اوقعت قضاء اكثريا ولايخلو عن قوة ما قياسية خفية تخالط المشاهدات وهذا مثل حكمنا بان الضرب بالخشب مولم وانما تنعقد التجربة اذا امنت النفس كون الشي بالاتفاق وينضاف اليه احوال الهيئة فتنعقد التجربة ، المجربات تحتاج الي امرين احدهما المشاهدة المتكررة والثاني القياس الخفي وذلك القياس هو ان يعلم ان الوقوع المتكرر علي نهج واحد لايكون اتفاقيا فاذن هو انما يستند الي سبب فيعلم من ذلك ان هناك سببا وان لم تعرف ماهية ذلك السبب وكلما علم حصول السبب حكم بوجود المسبب قطعا وذلك لان العلم بسببية السبب وان لم تعرف ماهيته يكفي في العلم بوجود المسبب والفرق بين التجربة والاستقرا ان التجربة تقارن هذا القياس والاستقراء لايقارنه ثم ان التجربة قد تكون كلية وذلك عندما يكون تكرار الوقوع بحيث لا يحتمل اللاوقوع معه وقد تكون اكثريا وذلك عندما يترجح طرف الوقوع مع تجويز اللاوقوع وقد يكون حكم واحد مجربا كليا عند شخص واكثريا عند اخر وغير مجرب اصلا عند ثالث ولايمكن اثبات المجربات للمنكر الذي لم يتول التجربة قوله فليس علي المنطقي ان يطلب السبب في ذلك بعد ان لايشك في وجوده انما ذلك علي الفلسفي الناظر في كيفية استناد المسببات الي اسبابها فالمجرب عند المنطقي من المبادي وعند الفلسفي ليس من المبادي قوله فربما الي قوله وينضاف اليه احوال الهيئة فينعقد التجربة المشاهدة اذا تكررت مقرونة بهيئة ما من وقوع في زمان بعينه او مكان بعينه او علي وجه معين او مع شي لا غير فالحكم الكلي انما يحصل مقيدا بتلك القيود والشرايط ولا يحصل مطلقا عنها البتة وذلك كمن شاهد ان كل مولود بالزنج فهو اسود فله ان يحكم كذلك وليس له ان يحكم ان كل مولود اينما كان فهو اسود وينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالذات وبين ما يقارنه بالعرض ليلا يغلط فالحاصل ان التجربة تعطي الحكم الكلي مقيدا والعقل المجرد هو الذي يعطيه مطلقا كما ان الحس هو الذي يعطيه جزئيا قوله وما يجري مجري المجربات الحدسيات وهي قضايا مبدا الحكم بها حدس من النفس قوي جدا فزال معه الشك واذعن له الذهن فلو ان جاحدا جحد ذلك لانه لم

لم يتول اي لم يباشره

قيل اراد بالهيئة مطلق القيد وبالاحوال خصوصيات القيد هـ

كما يقال السقمونيا بارد لان السقمونيا مبرد بالتجربة وكل مبرد بارد فالسقمونيا بارد لكن الاطبا اجمعوا علي انها حارة هذا خلف فيقال ان اردت بقولك السقمونيا مبرد انه مبرد بالذات فممنوع وان اردت انه مبرد بالعرض فلا نسلم ان كل مبرد بالعرض بارد فينبغي ان يفرق بين ما يقارنه بالعرض كالتبريد المقارن له بالعرض وبين ما يقارنه بالذات ليلا يعرض الغلط هـ
س ج

يتول الاعتبار الموجب لقوة ذلك الحدس اوعلي سبيل المناكرة لم يتاتة ان
يحقق له ما تحقق عند الحادس مثل قضايا بان نور القمر من الشمس
لهيا ت تشكل النور فيه وفيها ايضا قوة قياسية وهي شديدة المناسبة
للمجربات هي جارية مجري المجربات في الامرين المذكورين اعني
تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الا ان السبب في المجربات معلوم
السببية غير معلوم الماهية وفي الحدسيات معلوم بالوجهين وانما
توقف عليه بالحدس لا بالفكر فان المعلوم بالفكر هو العلم بالنظري وليس
من المبادي وسياتي الفرق بين الفكر والحدس في النمط الثالث ولما
كان السبب غير معلوم في المجربات الا من وجه السببية فقط كان
القياس المقارن بجميع المجربات قياسا واحدا والمقارنة للحدسيات
لا يكون كذلك فانها اقيسة مختلفة حسب اختلاف العلل في ماهياتها
والحدسيات ايضا تختلف بالقياس الي الاشخاص كالمجربات ولا يمكن
اثباتها لغير الحادس ولذلك تعد في المبادي قوله وكذلك القضايا
التواترية وهي التي تسكن اليها النفس سكونا تاما يزول معه الشك
لكثرة الشهادات مع امكانه بحيث تزول الريبة عن وقوع تلك
الشهادات علي سبيل الاتفاق والتواطؤ وهذا مثل اعتقادنا بوجود
مكة ووجود جالينوس واوقليدس وغيرهم ومن حاول ان يحصر
هذه الشهادات في مبلغ عدد فقد احال فان ذلك ليس متعلقا بعدد
يوثر النقصان والزيادة فيه وانما المرجوع فيه الي مبلغ يقع معه
اليقين فاليقين هو القاضي بتوافي الشهادات لا عدد الشهادات
وهذه ايضا لا يمكن ان يقنع جاحدها او يسكت بكلام الشهادات
قد تكون قولية وقد لا تكون كالامارات والرجوع فيها الي حصول
اليقين وزوال الاحتمال للوثوق بعدم مواطاة الشهدا وامتناع
اجتماعهم علي الكذب وبعض الظاهريين من نقلة الحديث ذهبوا
الي انه يحصل بشهادة اربعين من الثقات فرد الشيخ عليهم واعلم
ان المتواترات ايضا تشتمل علي تكرار وقياس الا ان الحاصل بالتواتر
هو علم جزيي من شانه ان يحصل بالاحساس ولذلك لا يعتبر التواتر
الا فيما يستند الي المشاهدة فحكم المتواترات حكم المحسوسات ولذلك
لا يقع في العلوم بالذات قوله واما القضايا التي معها قياسها تها
فهي قضايا انما يصدق بها لاجل وسط لكن ذلك الوسط ليس مما
يعرب عن الذهن فيحوج فيه الذهن الي طلب بل كلما اخطر بالبال

وجود السبب في المجربات معلوم وماهيته غير معلومة فيكون القياس مبنيا علي وجود السبب لا علي ماهيته والوجود وصف مشترك فلذلك يكون القياس واحدا وفي الحدسيات ماهيته معلومة فيكون القياس مبنيا علي ماهية السبب والماهيات مختلفة فلذلك تكون الاقيسة فيها مختلفة هـ

قيل اذ لو امكن اثباتها لغير الحادس لكانت من المسايل لا من المبادي هـ

لا من المطالب لان كل ما هو من المطالب يمكن اثباته بالبرهان ومما لم يمكن اثبات الحدسيات بالبرهان لغير الحادس فلا يكون من المطالب ومما حصل اليقين فيها للحادس من غير فكر فيكون من المبادي بالنسبة اليه

قوله مع امكانه اي مع امكان المشهود عليه فالضمير عايد الي المشهود عليه الذي يعلم من الشهادات وليس راجعا الي الشك علي ما قيل فانه لا معني له هـ

بالحواس الخمس الظاهرة كما اذا اخبر جمع عن ضرب محدث من جبل او عن رايحة او عن ذوقه او عن خشونة شي او لينه هـ

كما لا تقع المحسوسات في العلوم بالذات فكذلك المتواترات هـ

حد

حد المطلوب خطر الوسط بالبال مثل قضايانا بان الاثنين نصف الاربعة
فقد استقصينا القول في تعديد اصناف القضايا الواجب قبولها من
جملة المعتقدات من جملة المسلمات هذه تسمي فطرية القياسات
والقياس في قوله الاثنان نصف الاربعة ان الاثنين عدد قد انقسمت
الاربعة اليه والي ما يساويه وكل ما ينقسم عدد اليه والي ما يساويه
فهو نصف ذلك العدد قوله فاما المشهورات من هذه الجملة فمنها
ايضا هذه الاوليات ونحوها مما يجب قبوله لا من حيث هي واجب قبولها
بل من حيث الاعتراف عموم بها ومنها الارا المسماة بالمحمودة وربما
خصصناها باسم المشهورة اذ لا عمدة لها الا الشهرة وهي ارا لو خلي
الانسان وعقله المجرد ووهمه وحسه ولم يودب بقبول قضاياها
والاعتراف بها ولم يمل الاستقرار بظنه القوي الي حكم لكثرة الجزيئات ولم
يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة والخجل والانفة والحمية
وغير ذلك لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه مثل حكمنا
بان سلب مال الانسان قبيح وان الكذب قبيح لا ينبغي ان يقدم عليه
ومن هذا الجنس ما يسبق الي وهم كثير من الناس وان صرف كثيرا منهم عنه
الشرع من قبح ذبح الحيوانات اتباعا لما في الغريزة من الرقة لمن تكون
غريزته كذلك وهم اكثر الناس وليس شي من هذا يوجبه العقل الساذج
ولو توهم الانسان نفسه وانه خلق دفعة تام العقل ولم يسمع ادبا
ولم يطع انفعالا نفسانيا او خلقيا لم يقض في امثال هذه القضايا بشي
بل امكنه ان يجهله ويتوقف فيه وليس كذلك حال قضايه بان الكل
اعظم من الجزء وهذه المشهورات قد تكون صادقة وقد تكون كاذبة
واذا كانت صادقة ليست تنسب الي الاوليات ونحوها اذ لم تكن بينة
الصدق عند العقل الاول الا بنظر وان كانت محمودة عنده والصادق
غير المحمود وكذلك الكاذب غير الشنيع ورب شنيع حق ورب محمود
كاذب فالمشهورات اما من الواجبات واما من التاديبيات الصلاحية
وما يتطابق عليها الشرايع الالهية واما خلقيات وانفعاليات واما
استقرائيات وهي اما بحسب الاطلاق واما بحسب اصحاب صناعة وملة
كما ان المعتبر في الواجب قبولها كونها مطابقة لما عليه الوجود فالمعتبر
في المشهورات كون الارا عليها متطابقة فبعض القضايا اولي باعتبار
ومشهور باعتبار والفرق بينها وبين الاوليات ما ذكره الشيخ من ان
العقل الصريح الذي لا يلتفت الي شي غير تصور طرفي الحكم انما يحكم بالاوليات

جنس الارا المحمودة

وكل عدد قد انقسمت الاربعة اليه والي ما يساويه فهو نصف الاربعة ينتج الاثنان نصف الاربعة هـ

القضايا المشهورة هي من جملة المعتقدات من جملة المسلمات هـ

يعني لا تكون مشهورة من حيث انها واجبة القبول بل من حيث ان الناس اعترف بها هـ

هذا و مثالان مما يودب من الشرع هـ

اي لم يفده الاستقرا غلبة الظن الي حكم لسوبه في الجزيئات مثاله تكرار القتل مملكه هـ

امثلتها علي الترتيب كشف العورة عند الناس قبيح مباشرة الحرف الدنية ذميمة الذب عن الحرم واجب دفع الخصم واجب هـ

القضايا المشهورة علي ضربين احدها ما يكون حمولها بحكم العقل الثاني ما يكون حمولها بسبب عموم اعتراف الناس بها وتسمية ارا محمودة وهي المخصوصة باسم المشهورة هـ

التي هي ارا محمودة

لان الصادق غير المحمود لجواز ظهور كون الشي محمودا مع خفا كونه صادقا هـ

من غير توقف ولا يحكم بها بل يحكم بها الحكم منها يجج تشتمل على حدود وسطي كساير
النظريات ولذلك يتطرق التغير اليها دون الاوليات فان الكذب قد يستحسن
اذا اشتمل على مصلحة عظيمة والكل لا يستصغر بالقياس الى جزءه في
حال من الاحوال وللشهرة اسباب منها كون الشي حقا جليا كقولنا الضدان
لا يجتمعان ومنها ما يناسب الحق الجلي ويخالفه بقيد خفي فيكون مشهورا
مطلقا وحقا مع ذلك القيد كقولنا حكم الشي حكم شبيهه وهو حق لا مطلقا
ولكن فيما هو شبيه له ومنها كونه مشتملا على مصلحة شاملة للعموم
كقولنا العدل حسن وقد يسمي بعضها بالشرايع الغير المكتوبة فان
المكتوبة منها ربما لا يعم الاعتراف بها والى ذلك اشار الشيخ بقوله وما
تتطابق عليها الشرايع الالهية ومنها كون بعض الاخلاق والانفعالات
مقتضية لها كقولنا الذب عن الحرم واجب وايذا الحيوان لا لغرض
قبيح ومنها ما تقتضيه الاستقرا كقولنا العلم بالمتقابلات واحد لكونه
بالمتضادات والمتضايفات وغيرها كذلك ويشترك الجميع في انها اما ان
تكون مشهورة عند الكل كقولنا الاحسان الى الاباء حسن او عند الاكثرين
كقولنا الاله واحد او عند طايفة كقولنا التسلسل محال وهو مشهور
عند بعض اهل النظر والاراء المحمودة هي ما تقتضيها المصلحة العامة
او الاخلاق الفاضلة وهي الذايعات وقد تتقابل المشهورات كقولنا
الحياة موثرة باعتبار وموت الشهداء موثر باعتبار قوله واما القضايا
الوهمية الصرفة فهي قضايا كاذبة الا ان الوهم الانساني يقضي بها
قضا شديد القوة لانه ليس يقبل ضدها ومقابلها بسبب ان الوهم
تابع للحس فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ومن المعلوم ان
المحسوسات اذا كان لها مبادي واصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم
تكن محسوسة ولم يكن وجودها على نحو وجود المحسوسات فلم يمكن
ان يتمثل ذلك الوجود في الوهم ولهذا فات الوهم نفسه وافعاله
لا تتمثل في الوهم ولهذا ما يكون الوهم مساعدا للعقل في الاصول التي
تنتج وجود تلك المبادي فاذا تعديا معا الى النتيجة نكص الوهم وامتنع
عن قبول ما سلم موجبه وهذا الضرب من القضايا اقوى في النفس
من المشهورات التي ليست باولية وتكاد تشاكل الاوليات وتدخل
في المشبهات بها وهي احكام للنفس في امور متقدمة على المحسوسات
او اعم منها على نحو ما يجب ان لا يكون لها او على نحو ما يجب ان يكون
او يظن في المحسوسات مثل اعتقاد المعتقد انه لا بد من خلا

فهذا الحكم مشهور هنا غير قيد لكن حقيته مع العقل وهو ان حكمه فيما هو شبيه له ؟

المكتوبة ما يكون مختصا بشريعة بعض الانبيا وغير المكتوبة ما يكون عاما كقولنا العدل حسن هـ

المحسوسات ذوات اوضاع ووجود مبادي المحسوسات لا يكون على هذا النحو اي يكون خاليا عن الوضع هـ

اي خصص هذا القسم باسم المشهورات كما قاله الشيخ هـ

محسوس
لما كان الوهم تابعا للحس لا يقبل ما لا يوافق المحسوسات فقد يحكم في المعقولات الصرفة بالاحكام المختصة بالمحسوسات حكما جازما ويكذبه العقل فتلك الاحكام الوهميات الصرفة كحكمه بان كل موجود محسوس وفي مكان وامثال هذه هـ

قد ثبت في الحكمة ان للمحسوسات اشيا سابقة عليها هي مبادئها اذ هي ممكنة محتاجة الى الموثر وما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوسا فقد وجد موجود ليس بمحسوس وبما لم تكن محسوسة ولم يكن على وجودها على الوجه الذي يكون وجود المحسوسات فلم يمكن تحقق ذلك الوجود فيما لا يدرك ما ليس من قبيل المحسوسات هـ

ولاجل ان الوهم لا يدرك هذه المبادي سلم القياس المنتج لوجود تلك المبادي ولا يسلم النتيجة فانه يسلم ان للمحسوسات مبادي وانها قبل المحسوسات وما يكون قبل المحسوسات لا يكون محسوسا واذا وصل الى النتيجة وهو وجود امر غير محسوس امتنع عن قبوله وانما قال اذا كان لها مبادي ولم يقل ان لها مبادي لانه ما بين ذلك وانما يجي بيانه في الحكمة هـ

ينبغي

ينبغي اليه الملا اذا تاتنا هي وانه لا بد في كل موجود من ان يكون مشارا
الى جهة وجوده وهذه الوهميات لولا مخالفة السنن الشرعية لها
لكانت تكون مشهورة وانما يثلم في شهرتها الديانات الحقيقية والعلوم
الحكمية ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك لشدة
استيلا الوهم على ان ما يدفعه الوهم ولا يقبله اذا كان في المحسوسات
فهو مدفوع منكر وهو مع انه باطل سيتبع ليس بلا شهرة بل تكاد ان
تكون الاوليات والوهميات التي لا تزاحم من غيرها مشهورة ولا تنعكس
فقد فرغنا من اصناف المعتقدات من جملة المسلمات احكام الوهم
في المحسوسات حقه يصدقه العقل فيها ولتطابقهما كانت ما يجري
مجري الهندسيات شديدة الوضوح لا يكاد يقع فيها اختلاف اراء
واما في المعقولات الصرفة اذا حكم باحكام تخص المحسوسات فهي
كاذبة يكذبه العقل فيها ويأتي بمقدمات لا منازعة فيها بينهما
ويولفها على صورة مقبولة عندها فينتج ما يناقض حكم الوهم ويكابر
الوهم في الامتناع عن قبول النتيجة بعد قبول المقدمات والتاليف
المقتضيين اياها لذاتهما واحكام الوهم فيها هي المسماة بالوهميات
الصرفة وتلك المعقولات اما امور جزئية هي مبادي المحسوسات
واما امور كلية تعمها وغيرها وهو معنى قوله في امور متقدمة
على المحسوسات او اعم منها وتكون احكامه عليها على وجه يمتنع ان
تكون عليه كالحكم بان كل موجود ذو وضع فانه يمتنع ان يكون بعض
الموجودات كذلك وعلى وجه يجب ان يكون في المحسوسات كذلك
فان كل محسوس يجب ان يكون ذا وضع او يظن انها كذلك كالخلاء
فانه يظن ان عدم الممانعة فيما بين المحسوسات المتمانعة خلا
قوله ولا يكاد المدفوع عن ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك اي
لا يكاد من دفع عن القول بالخلاء مثلا ان يقاوم نفسه فيذهب
الى خلاف ما يقتضيه وهمه قوله على ان ما يدفعه الوهم ولا
يقبله اذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر يريد ما ذكرناه
اولا وهو مع انه باطل سيتبع ليس بلا شهرة وذلك لان احكام الوهم
مشهورة في الاكثر لانه اقرب الى المحسوسات واوقع في ضماير الجمهور
قوله واما الماخوذات فمنها مقبولات ومنها تقريريات فاما المقبولات
من جملة الماخوذات فهي اراء ماخوذة عن جماعة كثيرة من اهل
التحصيل او من نفر او امام يحسن به الظن واما التقريريات فانها

فان السنن الشرعية ايضا يدل على ان كل موجود لا يكون مشارا اليه كما في الباري هـ

اي الحكم الصرف للوهم وهو الحكم الذي يكون مخالفا للعقل هـ

يعني بل الاوليات والوهميات التي لا يزاحمها الشرع والعقل تكاد تكون مشهورة وليس كلما كان من المشهورات يجب ان يكون من الاوليات او المشهورات التي لا تزاحم من الغير هـ

قوله فيها اي في الاحكام التي للوهم في المحسوسات هـ

كالمعقول هـ

كالامور العامة هـ

قوله ويكون احكامه لما بين المعقولات التي يكون حكم الوهم فيها كاذبا اشار الى الحكم الذي يصدر من الوهم فيها وذلك الحكم اما على وجه يمتنع ان يكون ذلك الحكم على المعقول بل يجب ان يكون على المحسوسات او على وجه يظن انه في المحسوسات هـ

سـ جـ
وهو قوله احكام الوهم والمحسوسات الى قوله لا يكاد يقع فيها اختلاف هـ
هذا الدليل على ان احكام الوهم في ت المعقولات مع انها باطلة شنيعة فهي مشهورة هـ

قال في الصحاح النفر بالتحريك عدة رجال من ثلاثة الى عشرة هـ

المقدمات المأخوذة بحسب تسليم المخاطب او التي يلزم قبولها والاقرار بها
في مبادي العلوم اما مع استنكار ما وتسمي مصادرات واما مع مسامحة
ما وطيبة نفس وتسمي اصولا موضوعة ولهذه موضع منتظر هي اما
ان تقبل ويحكم بها واما ان لا يقبل بل يحكم بها لغرض ما والاول مقبولات
اما عن جماعة كما عن المشايين ان للفلك طبيعة خامسة او عن
نفر كاصول الارصاد عن اصحابها او عن نبي او امام كالشرايع والسنن
او عن حكيم كاحكام تنسب الي بقراط في الطب او عن شاعر كابيات
تورد شواهد او تكون مقبولة من غير ان تنسب الي مقبول عنه
كالامثال السايرة وقيل المأخوذات بتسلم اما ممن هو اعلي مرتبة
وهي المقبولات او ممن هو ادني مرتبة وهي الموضوعات في مبادي
العلوم او ممن هو مقابل وهي الواقعة في المجادلات والاخبارات
هما التقريريات والباقي ظاهر قوله واما المظنونات فهي اقاويل
وقضايا وان كان يستعملها المحتج جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه
غالب الظن من دون ان يكون جزم العقد منصرفا عن مقابلها وصنف
من جملتها المشهورات بحسب بادي الراي غير المتعقب وهي التي تفاجي
الذهن فتشغله عن ان يفطن الذهن لكونها مظنونة او كونها مخالفة
للشهرة الي ثاني الحال وكان النفس تذعن لها في اول ما تطلع عليها فان
رجعت الي ذاتها عاد ذلك الاذعان ظنا او تكذيبا واعني بالظن ههنا
ميلا من النفس مع شعور بامكان المقابل ومن هذه المقدمات قول
القايل انصر اخاك ظالما او مظلوما وقد تدخل المقبولات في المظنونات
اذا كان الاعتبار من جهة ميل نفس يقع هناك مع شعور بالمقابل
قد ذكرنا في صدر الكتاب ان الظن يطلق تارة بازاء اليقين علي الحكم
الجازم المطابق الغير المستند الي علته كاعتقاد المقلد وعلي الجازم
الغير المطابق اعني الجهل المركب وعلي غير الجازم الذي يترجح فيه
احد طرفي النقيض علي الاخر مع تجويز الطرف الاخر جميعا ويطلق
تارة علي الاخير من هذه الاقسام وحده وهو المسمي بالظن الصرف
والمظنونات المذكورة ههنا من هذا القبيل لا غير في نفس الامر وان
كان المستعمل اياها في الحجج الخطابية يصرح الجزم بها ولا يتعرض
لتجويز مقابلاتها والمرجح قد تكون شهرة غير حقيقية وقد تكون
استنادا الي صادق وقد تكون غير ذلك والاول يعرف بالمشهورات
في بادي الراي والثاني هو المسمي بالمقبولات وهما قسمان مفردان

كان المعلم يتسلم من المتعلم تسليمه للموضوعات حتي يبني عليه هر

الشهرة الغير الحقيقية هي التي تعتقد الشهرة لا في الابتدا فاذا تامل يزول ذلك الاعتقاد هر

باعتبار غير ما يعتبر في المظنونات الصرفة فان كانا يدخلان تحت المظنونات
من حيث يصدق عليهما ما يعتبر في المظنونات واما القسم الثالث
وهو الذي يكون المرجح فيه غير ذلك فهو المظنون المطلق ويدخل فيه
التجربيات الاكثرية وما يناسبها من المتواترات والحدسيات اعني
غير اليقينية منها وقد اورد الشيخ في مثال القسم الاول قولهم انصر
اخاك ظالما او مظلوما والمشهور الحقيقي ما يقابله بوجه وهو ان
يقال لا ينصر الظالم ولو كان اخا وقد يتقابل حكمان مظنونان
باعتبارين كما يقال فلان الذي من داخل السور يكلم الخصوم
المقاتلة من خارج جهرا اخاين فانه مظنون من حيث انه يتكلم
مع الخصوم ويوكد اثبات تكلمه معهم كون ذلك جهرا ونقيضه
مظنون ايضا من حيث انه تكلم جهرا اذ لو كان خاينا لاخفي كلامه
قوله واما المشبهات فهي التي تشبه شيا من الاوليات وما معها
او المشهورات ولا تكون هي هي باعيانها وذلك الاشتباه يكون
اما بتوسط اللفظ واما بتوسط المعني والذي يكون بتوسط اللفظ
فهو ان يكون فيها واحدا والمعني مختلفا وقد يكون المعني مختلفا
بحسب وضع اللفظ في نفسه كما يكون في المفهوم من لفظ
العين وربما خفي ذلك جدا كما يخفي في النور اذا اخذ تارة
بمعني المبصر واخري بمعني الجلي عند العقل وقد يكون بحسب ما
عرض للفظ في تركيبه اما في نفس تركيبه كقول القايل غلام
حسن بالسكونين او بحسب اختلاف دلايل حروف الصلات فيه
التي لا دلايل لها بانفرادها بل انما تدل بالتركيب وهي الادوات
باصنافها مثل ما يقال ما يعلم الانسان فهو كما يعلمه فتارة هو
يرجع الي ما يعلم وتارة الي الانسان وقد يكون بحسب ما يعرض
للفظ من تصريفه وقد يكون علي وجوه اخر قد بينت في مواضع
من حقها ان يطول فيها الفروع وتكثر واما الكاين بحسب المعني
فمثل ما يقع بسبب ايهام العكس مثل ان يوجد كل ثلج ابيض
فيظن ان كل ابيض ثلج وكذلك اذا اخذ لازم الشي بدل الشي فيظن
ان حكم اللازم حكمه مثل ان الانسان يلزمه انه متوهم ويلزمه
انه مكلف مخاطب فيتوهم ان كل ماله وهم وفطنة ما فهو مكلف
وكذلك اذا وصف الشي بما وقع منه علي سبيل العرض مثل الحكم علي
السقمونيا بانه مبرد اذ اشبه ما يبرد من جهة وكذلك اشيا اخر

ت

الحاصل ان المشهورات والمقبولات قسمان مفردان يعني قسيمان للمظنونات باعتبار وداخلان تحتها باعتبار اخر الاعتبار الاول الشهرة والقبول والاعتبار الثاني ترجيح احد الطرفين مع تجويز مقابله هر

الخصام خ

اللفظ ح

الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد مثل ما يحصل من الغلط من قولنا كل واحد من العشرة ليس بعشرة فالكل كذلك لانه فرق بين الكل وكل واحد ولفظة كل مشتركة بينهما وهذا المشترك اعم من المعني المفهوم منه لانه يطلق علي المشترك بالمعني الاخص وهو الواقع علي عدة معاني ليس بعضها اولي به من بعض كالعين وعلي المتشابه وهو الواقع علي عدة متشابهة الصور مختلفتها في الحقيقة كالانسان المصور والحيوان لاشتباههما في الصورة وعلي المنقول وعلي المستعار وعلي المجاز ذكره المحلي في شرح التجريد هر

او يكون في بعضها حقيقة وفي البعض الاخر مجازا كالنور فانه حقيقة في الكيفية المبصرة ومجاز فيما هو حق صحيح عند العقل هر

اي وقد يكون المعني مختلفا هر

وقد يكون المعني مختلفا بحسب هر

لم يذكر الشيخ هنا جميع اقسام الغلط بل ذكر بعضها واشار الي الباقي بقوله وبالجملة كلما مروج وهذا اشارة ايضا الي السبب الجامع لجميع انواع الغلط وهو عدم التمييز بين الشي وشبهه

تشبه هذه وبالجملة كل ما يتروج من القضايا على انه محال يوجب تصديقا
لانه يشبه او يناسب ما هو بتلك الحال او قريب منه فهذه هي المشبهات
اللفظية والمعنوية وقد بقيت المخيلات ٭ التي تشبه الاوليات وقد
تقع في المغالطات والتي تشبه المشهورات فقد تقع في المشاغبات وهي
اما لفظية واما معنوية واللفظية ستة هي التي تقع بسبب الاشتراك
اما في اللفظ المفرد بحسب جوهره كالعين او بحسب احواله الداخلة
فيه كالتصاريف او العارضة له من خارج كالاعجام واما للمركب
في تركيبه الذي يمكن ان يحمل على معنييه او في وجود التركيب
وعدمه فيظن المركب غير مركب او غير المركب مركبا وقد ذكر الشيخ
منها ثلاثة احدها ان يكون المعنى مختلفا بحسب جوهر اللفظ المفرد
وقسمه الى ظاهر كالعين والى خفي كالنور وثانيها ما يقع بحسب
التركيب وهو القسم الرابع وقسمه الى ما يختلف بحسب حذف
العوارض التي لو لم تحذف لما كان مشتبها كقولنا غلام حسن بالسكون
فان الغلام يمكن ان يكون مضافا الى حسن ويمكن ان يكون موصوفا
به ويتميز احدهما عن الاخر عند التحريك والى ما ليس كذلك كما هو
بحسب اختلاف دلايل الصلات وثالثها ما يكون بحسب تصريف اللفظ
وهو القسم الثاني من الستة المذكورة واشار بقوله وقد يكون على
وجوه اخرى الى باقي الاقسام واما المعنوية فقد يكون جميعها
بحسب ما يذكر في المغالطات سبعة وينقسم الى ما يتعلق بالقضايا
المفردة والى ما يتعلق بالمولفة والاولى ثلاثة اولها ايهام العكس
كقولنا كل ابيض ثلج لان الثلج ابيض وثانيها سوء اعتبار الحمل كقولنا
الشيء موجود مطلقا لكونه موجودا بالقوة مثلا وثالثها اخذ
ما بالعرض مكان ما بالذات وهو يكون بان يوخذ لازم الشيء او ملزومه
او عارضه او معروضه بدله فمثال ما يوخذ لازم الموضوع بدله
قولنا كل ذي وهم مكلف لان الانسان مكلف وذو وهم ومثال ما
يوخذ عارض المحمول بدله قولنا السقمونيا تبرد لانه يزيل المسخن
ويعرض لمزيل المسخن ان يبرد فاذن قد وصف بما وقع منه على
سبيل العرض اذا شبه المبرد بالذات من جهة التبرد الحاصل معهما
والشيخ اقتصر من هذه الثلاثة على اثنين والاربعة التي لم يذكرها هي
المتعلقة بالمولفة وهي جمع المسايل في مسيلة ووضع ما ليس بعلة
علة والمصادرة على المطلوب وسوء التبكيت وسيجي ذكرها قوله

وبالجملة

قال الحلي في شرح التجريد مثال الخامس ان يكون بحسب توهم وجود تاليف بان يكون اللفظ صادقا اذا اخذ مفردا واذا ركب كذب كما اذا كان زيد شاعرا وكاتبا وهو جيد الكتابة ردي الشعر فنقول زيد شاعر جيد فان حمل كل واحد من الشاعر والجيد بانفراده عليه صادق وحملهما معا مركبين كاذب مثال السادس يوهم عدم التاليف وهو انما يكون اذا كان الكلام صادقا اذا ركب كاذبا اذا فصل كما تقول الخمسة زوج وفرد فان حملهما معا على الموضوع صادق لتركيبه منهما وحمل الزوج عليه كاذب والسبب فيه اشتباه دلالة الواو فانه يدل على جمع الاجزا وقد يدل على جمع الصفات ه

قال الحلي في شرح التجريد وهذا القسم يسمى المغالطة باختلاف الاعراب والاعجام بان يجعل المرفوع منصوبا وبالعكس لفظا وكتابة ه

اي بلا قيد ه

هو سوء تاليف القياس بان يشتمل على فساد صوري او مادي كما يجي امثلتها في النهج العاشر ه

وبالجملة كل ما يتروج من القضايا على انه محال يوجب تصديقا لانه
يشبه او يناسب ما هو بتلك الحال او قريب منه ٭ يشير الى السبب الجامع
لجميع انواع الغلط وهو عدم التميز بين ما هو هو وبين ما هو غيره قوله
واما المخيلات فهي قضايا يقال قولا فتوثر في النفس تاثيرا عجيبا من
قبض وبسط وربما زاد على تاثير التصديق وربما لم يكن معه تصديق
مثل ما يفعله قولنا وحكمنا في النفس ان العسل مرة متهوعة على
سبيل محاكاته للمرة فتاباه النفس وتنقبض عنه واكثر الناس يقدمون
ويحجمون على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا
على هذا النحو من حركة النفس لا على سبيل الروية ولا الظن
والمصدقات من الاوليات ونحوها والمشهورات قد تفعل فعل المخيلات
من تحريك النفس او قبضها واستحسان النفس لورودها عليها لكنها
تكون اولية ومشهورة باعتبار ومخيلة باعتبار وليس يجب في جميع
المخيلات ان تكون كاذبة كما لا يجب في المشهورات وما يخالف الواجب
قبوله ان يكون لا محالة كاذبا وبالجملة التخييل المحرك من القول متعلق
بالتعجب منه اما لجودة هيته او قوة صدقه او قوة شهرته او حسن
محاكاته لكنا قد نخص باسم المخيلات ما يكون تاثيره بالمحاكاة وبما
تحرك النفس من الهيات الخارجة عن التصديق ٭ الناس للتخييل اطوع
منهم للتصديق ولذلك قال الشيخ واكثر الناس يقدمون ويحجمون
على ما يفعلونه وعما يذرونه اقداما واحجاما صادرا على هذا
النحو ولاجله ما يفيد الاشعار في الحروب وعند الاستماحة
والاستعطاف وغيرها والتخييل اما يقتضيه اللفظ فقط لجزالته
وهو لجودة هيته واما يقتضيه المعنى فقط وهو لقوة صدقه
او شهرته واما يقتضيه امر وراء ذلك وهو حسن المحاكاة فان سلب
تحريك النفس فيه هو الهيات الخارجة عن التصديق والمحاكاة
الحسنة قد تكون بمجرد المطابقة وقد تكون بتحسين الشي وقد تكون
بتقبيحه قوله ترتيب ونقول ان اسم التسليم يقال على احوال
القضايا من حيث توضع وضعا ويحكم بها حكما كيف ما كان فربما كان
التسليم من العقل الاول وربما كان من اتفاق الجمهور وربما كان من
اتفاق الخصم ٭ فسر التسليم بانه حال القضية من حيث توضع وضعا
وهذا الوضع هو بالمعنى الاعم من التسليم كما ذكرناه في اول الكتاب
فظهر منه انه ليس على ما ذهب اليه الفاضل الشارح من ان الوضع

يكون من حركة النفس على هذا الوجه لا على سبيل الروية والظن ه

قيل معناه ان طبق المنفصل في محاكاته وصرح المصنف في تجريده بان المحاكاة قد تكون مطابقة وقد تكون غير مطابقة ممكنة او محالة فيمكن حمل كلامه هنا على ما ذكره في تجريده ه

في الاصطلاح خص اسم التسليم بالقسمين الاخيرين هنا ه

قال في اول الكتاب وربما يطلق الوضع على كل راي يقول به قايل او يفرضه فارض وبهذا الاعتبار يكون اعم من التسليم وغيره ه

احترازعن الشرطيات ه

هو تسليم الجمهور والتسليم هو تسليم شخص ما النهج السابع وفيه
الشروع في التركيب الثاني الذي للحجج التركيب الاول للقضايا والثاني
لما تركب عنها ولا يكون في حكمها وهي الحجج اشارة الى القياس والاستقرا
والتمثيل اصناف ما يحتج به في اثبات شي لا مرجوع فيه الى القبول
والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه ثلاثة احدها القياس
والثاني الاستقراء وما معه والثالث التمثيل وما معه، كل حجة فهي
انما تتألف من قضايا وتنتهي الى مطلوب يستحصل بها ولا يمكن
ان تكون كل قضية مطلوبة بحجة والا التسلسل او دار فلا بد من
الانتهاء الى قضايا ليس من شأنها ان تكون مطلوبة بل هي المبادي
للمطالب وهي التي يرجع فيها الى القبول والتسليم مما عددناه في
النهج المتقدم قبولا اما واجبا كما في الاوليات وما ذكر معها او غير
واجب كما في المقبولات وما يجري مجراها وتسليما اما حقيقيا كما في
الذايعات او غير حقيقي كما في المسلمات في بادي الراي وجميعها قد
يكون كذلك على الاطلاق كالاوليات المشهورة وقد يكون بحسب اعتبار
ما كالذايعات الصرفة التي تكون باعتبار الشهرة مقبولة مسلمة غنية
عن البيان فهي بذلك الاعتبار مبادي للجدل وباعتبار الحق غير
مقبولة ولا مسلمة بل محتاجة الى بيان يحكم بكونها مستحقة اما
للقبول والتسليم او للرد والمنع وهي بذلك الاعتبار مسايل من العلوم
ولا يلتفت عند الاعتبار الثاني الى كونها مقبولة مسلمة بالاعتبار
الاول فاذن كل ما هو مطلوب بحجة فهو اما شي لا مرجوع فيه الى
القبول والتسليم او فيه مرجوع اليه لكنه لم يرجع اليه وكل حجة فانما
هي حجة بالقياس الى شي هو كذلك واصناف الحجج ثلاثة وذلك لان
الحجة والمطلوب لا يخلوان من تناسب ما ضرورة والا لامتنع استلزام
احدهما للاخر فذلك التناسب يكون اما باشتمال احدهما على الاخر او
بغير ذلك فان كان بالاشتمال فلا يخلو اما ان تكون الحجة هي المشتملة
على المطلوب وهو القياس او بالعكس وهو الاستقراء وان لم يكن بالاشتمال
فلا بد وان يشملهما ما به يتناسبان وهو التمثيل وانما قال واصناف
الحجج ولم يقل وانواعها لان الحجة الواحدة قد تكون قياسا باعتبار واستقرا
باعتبار كالقياس المقسم الذي هو الاستقراء التام وكنوع من التمثيل
يكون بالحقيقة برهانا، ويكون ذكر المثال فيه حشوا لكن الاستقرا
والتمثيل اذا اطلقا لم يقعا على ما يجري منهما مجرى القياس في افادة

اليقين وما يقع الاستقرا الذي ذكره الشيخ هو ما يلحق بالاستقراء
ويشبهه مما لا يقع في المحاورات العلمية وذلك لان الاستقراء الذي
يستوفي الاقسام حقيقة اعني التام فقد يقع في البراهين والذي
يدعي فيه الاستيفاء ويوخذ على انه مستوف بحسب الشهرة فقد
يقع في الجدل وما عداهما مما يخيل على انه يشتمل على اكثر الاقساما
ولا يدعي فيه الاستيفاء فهو ليس بالاستقراء بل ملحق به ويستعمل
في ساير الصناعات وما مع التمثيل فكالقياس الفراسي وكالتمثيلات
الخالية عن الجامع اذ هي ليست بتمثيل بالحقيقة بل بحسب الظن
والفاضل الشارح فسر ما مع الاستقراء بالاستقراء التام وهو
قسم منه وما مع التمثيل بما يستعمله الجدليون وهو التمثيل نفسه
قوله فاما الاستقراء فهو الحكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة
مثل حكمنا بان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل استقراء للناس
والدواب البرية والطير والاستقرا غير موجب للعلم الصحيح فانه ربما
كان ما لم يستقرا خلاف ما استقري مثل التمساح في مثالنا بل ربما
كان المختلف فيه والمطلوب بخلاف حكم جميع ما سواه، القياس والاستقرا
يتماثلان بتبادل الاصغر والاوسط فالقياس ان تقول كل انسان وفرس
وطاير حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل والاستقرا ان تقول كل
حيوان فاما انسان او فرس او طاير وكلها تحرك فكها الاسفل فالخلل يقع
فيه من جهة الصغرى والاستقراء المشتمل على الحصر تام وغيره ناقص
والاسم يقع مطلقا على الناقص وهو الذي بينه الشيخ وهو لا يفيد
غير الظن فاستعماله في البرهان مغالطة وفي الجدل ليس بمغالطة ولا
يمنع الا بايراد النقض وما في الكتاب ظاهر قوله واما التمثيل فهو الذي
يعرفه اهل زماننا بالقياس وهو ان يحاول الحكم على شي بحكم موجود في
شبيهه وهو الحكم على جزئي بمثل ما في جزئي اخر يوافقه في معنى جامع
واهل زماننا يسمون المحكوم عليه فرعا والشبيه اصلا وما اشتركا فيه
معنى وعلة وهذا ايضا ضعيف واكده ان يكون المعنى الجامع هو السبب
او العلامة لكون الحكم في المسمى اصلا، بعض المتكلمين والفقها يستعملون
التمثيل اما المتكلمون ففي مثل قولهم السماء محدثة لكونه متشكلا
كالبيت ويسمون البيت وما يقوم مقامه شاهدا والسماء غايبا والمتشكل
معنى وجامعا والمحدث حكما ولا بد في التمثيل التام من هذه الاربعة
والفقها لا يخالفونهم الا في الاصطلاحات واذا رد التمثيل الى صورة

حرقندي
يعني ربما كان الحكم الذي وقع فيه الخلاف
والحكم المطلوب بخلاف حكم جميع ما استقري
كما يكون المختلف فيه او المطلوب في هذا
المثال ان التمساح يحرك عند المضغ فكه
الاسفل ه

القياس صارهكذا السماء متشكل وكل متشكل فهو محدث كالبيت فيكون الخلل
من جهة الكبرى وارداء انواع التمثيل ما خلا عن الجامع ثم ما اشتمل علي
جامع عدمي واجودها ما كان الجامع فيه علة للحكم ويثبتون تعليله
به تارة بالطرد والعكس وهو التلازم وجودا وعدما وهو مع انه يقتضي
كون كل واحد منهما علة للاخر لا يجدي بطايل لان التلازم لو صح لما وقع
في ثبوت الحكم في الفرع تنازع وتارة بالتقسيم والسبر وهو ان يقال تعليل
الحكم اما بكون البيت متشكلا او بكونه كذا وكذا ثم يسبر فلا يوجد معللا
بشي من الاقسام الا بكونه متشكلا فيعلل به وهم مطالبون اولا بكون
الحكم معللا وثانيا بحصر الاقسام وثالثا بالسبر في المزدوجات الثنائية
فما فوقها مما يمكن ولو سلم الجميع لما افاد اليقين ايضا لان الجامع ربما
يكون علة للحكم في الاصل لكونه اصلا دون الفرع او ربما انقسم الى قسمين
يكون احدهما علة للحكم اينما وقع دون الثاني وقد اختص الاصل
بالاول ثم ان صح كون الجامع علة في الفرع كان الاستدلال به برهانا
والتمثيل بالاصل حشوا وموضع استعمال التمثيل الخطابة ثم الشعر ويسمي
في الخطابة اعتبارا والمنتج منه بسرعة برهانا **قوله** واما القياس فهو
العمدة وهو قول مولف من اقوال اذا سلم ما اورد فيه من القضايا
لزم عنه لذاته قول اخر **اقول** القياس قد يكون بالفاظ مسموعة وقد يكون
بافكار ذهنية وكذلك القول فالقول المسموع جنس للقياس المسموع
والذهني للذهني وقد يورد الدال على الجنس بالاشتراك او التشابه
في حد ما هو كذلك والقول الواحد الذي يلزم عنه قول كالقضية المستلزمة
لعكسها ليس بقياس فالقياس هو المولف من اقوال وليس من شرط
القياس ان يكون ما اورد فيه مسلما كما سيصرح به الشيخ بل من شرطه
كونه بحيث اذا سلم ما اورد فيه لزم عنه النتيجة فان المورد في الخلف
لا يكون مسلما اصلا والقول اللازم انما يتبع الاقوال في الصدق دون
الكذب كما مر في باب العكس **وقوله** لزم عنه يشمل ما يلزم لزوما بينا
كما في القياسات الكاملة وما يلزم لزوما غير بين كما في غيرها **وقوله**
لذاته يفيد انها لا تستلزم القول الاخر لاضمارها قولا لم يصرح به او
لكون بعضها في قوة قول اخر بل لكونها تلك الاقوال فحسب اما الاقوال
التي يلزم عنها قول بشرط اضمار قول اخر فكما سياتي في قياس المساواة
واما التي يلزم عنها قول لكون بعضها في قوة قول اخر فكما لو قلنا الجسم
ممكن والممكن محدث فالجسم ليس بقديم وانما لزم عنهما ذلك لكون الثاني

منهما في قوة قولنا الممكن ليس بقديم وقد يزاد في هذا الحد قيدان
اخران فيقال قول اخر معين اضطرارا وفايدة قيد التعيين ان
قولنا في الشكل الاول مثلا لا شي من الحجر بحيوان وكل حيوان جسم
ليس بقياس اذ لم يلزم عنه قول يكون الحجر فيه موضوعا مع انه
يلزم عنه قول اخر وهو قولنا بعض الجسم ليس بحجر وفايدة قيد
الاضطرار ان بعض الاقوال قد يلزم عنها قول في بعض المواد دون
بعض كما اذا اقترن قولنا لا شي من الفرس بانسان تارة بقولنا وكل
انسان ناطق وتارة بقولنا وكل انسان حيوان فانه يلزم عن الاول
لا شي من الفرس بناطق ولا يلزم عن الثاني مثل ذلك فلا يكون
ذلك اللزوم ضروريا وفرق بين ما يلزم عنها قول لزوما ضروريا
وبين ما يلزم عنها قول ضروري والمراد هو الاول فان من الاقيسة
ما يلزم عنها قول ممكن ولكن لزوما ضروريا **قوله** واذا اوردت
القضايا في مثل هذا الشي الذي يسمي قياسا او استقراء او تمثيلا
سميت حينيذ مقدمات والمقدمة قضية صارت جزء قياس او
حجة واجزاء هذه التي تسمي مقدمة الذاتية التي تبقي بعد
التحليل الى الافراد الاول التي لا تتركب القضية من اقل منها تسمي
حينيذ حدودا ومثال ذلك كل ج ب وكل ب ا يلزم منه ان كل ج ا فكل
واحد من قولينا كل ج ب وكل ب ا مقدمة وج وب وا حدود وقولنا
فكل ج ا نتيجة والمركب من المقدمتين على نحو ما مثلناه حتى لزم
عنه هذه النتيجة هو القياس وليس من شرطه ان يكون مسلم القضايا
حتى يكون قياسا بل من شرطه ان يكون بحيث اذا سلمت قضاياه لزم
عنها قول اخر فهذا شرط في قياسيته فربما كانت مقدماته غير
واجبة التسليم ويكون القول قياسا لانه بحيث لو سلم ما فيه على غير
واجبه كان يلزم عنه قول اخر **اقول** واكثره ظاهر وانما قال واجزاء هذه
التي تسمي مقدمة الذاتية التي تبقي بعد التحليل لان المقدمة
قد تشتمل على اجزاء لفظية زوايد تجري مجرى الحشو ولا تكون هي
ذاتية ومن الذاتية ما لا يبقي بعد التحليل وهي الصورية كالرابطة
والجهة وحرف السلب وجميع ذلك ليس بحدود بل الحدود هي الذاتية
الباقية بعد التحليل الى اجزاء القضية وانما سميت حدودا لانها
تشبه حدود النسب المذكورة في الرياضيات وهي الاركان التي يقع
النسبة بينها **اشارة** خاصة الى القياس والقياس على ما حققناه

المراد بالقول المعين ما يكون الاصغر فيه
موضوعا والمراد بالاضطرار ما تكون النتيجة
المعينة لازمة للقياس في جميع المواد
نو سم

يخرن علي قسمين اقتراني واستثنائي والاقتراني هو الذي لا يتعرض فيه
للتصريح باحد طرفي النقيض الذي فيه النتيجة بل انما تكون فيه بالقوة
مثل ما اريناه في المثال المذكور واما الاستثنائي فهو الذي يتعرض
فيه للتصريح بذلك مثل قولك ان كان عبد الله غنيا فهو لا يظلم لكنه
غني فهو اذن لا يظلم فقد وجدت في القياس احد طرفي النقيض
الذي فيه النتيجة وهو النتيجة بعينها ومثل قولك ان كانت هذه
الحمي حمي يوم فهي لا تغير البيض تغيرا شديدا لكنها غيرت البيض
شديدا فينتج انها ليست حمي يوم فيجد في القياس احد طرفي النقيض
الذي فيه النتيجة وهو نقيض النتيجة والاقترانات قد تكون من
حمليات ساذجة وقد تكون من شرطيات ساذجة وقد تكون مركبة
منهما والتي من شرطيات ساذجة فقد تكون من متصلات ساذجة
وقد تكون من منفصلات ساذجة وقد تكون مركبة منهما فاما عامة
المنطقيين فانهم انما تنبهوا للحمليات فقط وحسبوا ان الشرطيات
لا تكون الا استثنائية فقط ونحن نذكر الحمليات باصنافها ثم نتبعها
ببعض الاقترانيات الشرطية التي هي اقرب الي الاستعمال واشد
علوقا بالطبع ثم نتبعها بالاستثنائيات ثم نذكر بعض الاحوال التي
تعرض للقياس وقياس الخلف ونقتصر في هذا المختصر علي هذا القدر
المنطقيون قسموا القياس الي ما يتالف اما من حمليات واما من
شرطيات وخصوا الشرطيات بالاستثنائيات لانهم لم يتنبهوا للشرطيات
الاقترانية فان المورد في التعليم الاول الحمليات الصرفة والاستثنائيات
الموسومة بالشرطيات لا غير فلما وفق الشيخ لاخراج الشرطيات الاقترانية
من القوة الي الفعل تحقق ان القياس انما ينقسم بالقسمة الاولي
الي الاقترانيات والشرطيات والاستثنائيات وباقي الفصل ظاهر
اشارة خاصة الي القياس الاقتراني القياس الاقتراني يوخذ فيه
شي مشترك مكرر يسمي الحد الاوسط مثل ما كان في مثالنا السالف
ب ويوخذ فيه لكل واحدة من المقدمتين شي يخصها مثل ما كان
في مثالنا ج في مقدمة و ا في مقدمة ويوخذ النتيجة انما يحصل
من اجتماع هذين الطرفين حيث قلنا وكل ج ا وما صار منهما في النتيجة
موضوعا او مقدما مثل ج الذي كان في مثالنا فانه يسمي الاصغر وما
كان محمولا فيه او تاليا مثل ا في مثالنا فانه يسمي الاكبر والمقدمة التي
فيها الاصغر تسمي الصغري والتي فيها الاكبر تسمي الكبري وتاليفهما يسمي اقترانا

بلغ

وهية

وهية التاليف من كيفية وضع الحد الاوسط عند الحدين الطرفين تسمي
شكلا وما كان من الاقترانات منتجا يسمي قياسا هذا الفصل يشتمل
علي ذكر المصطلحات وهو ظاهر والاوسط يسمي اوسط لانه واسطة
بين حدي المطلوب بها يتبين الحكم باحدهما علي الاخر والاصغر يسمي
اصغر لكونه جزئيا تحت الاوسط في الترتيب الطبيعي عند اقتناص
الحكم الكلي الايجابي والاكبر يسمي اكبر لكونه كليا فوق الاوسط في
ذلك الترتيب والفاضل الشارح اورد ههنا اشكالين الاول انا
اذا قلنا ا مساو لب و ب مساو لج انتج فا مساو لمساو لج والمتكرر
ههنا ليس حدا في المقدمتين بل جزء حد من احداهما وحدا تاما
من الاخري وكذلك اذا قلنا الدرة في الحقة والحقة في البيت فالدرة
في البيت والثاني انا اذا قلنا الانسان حيوان والحيوان جنس
تكرر الحد بتمامه ولم ينتج ثم قال واجيب عن هذا بان الحيوان
الذي هو الجنس ليس هو الذي يقال علي الانسان وذلك لان الاول
بشرط لا شي والثاني لا بشرط شي فاذن المعني مختلف وهو ضعيف
لان الحيوان الذي هو الجنس لو لم يكن مقولا علي الانسان وغيره
لم يكن جنسا وايضا انكم قلتم الحيوان بشرط لا شي هو المادة فكيف
جعلتموه جنسا وايضا فهو جزء والجزء سابق في الوجود فكيف
يقومه الفصل وايضا يلزم منه ان يكون جزء الجزء الذي هو
الجنس الاعلي سابقا في الوجود علي الجزء الذي هو الجنس بخلاف
ما ذكرتموه وشنع في جميع ذلك علي الشيخ ثم قال يشبه ان يكون
الجواب ان الحيوان الذي يحمل عليه الجنس هو المحمول علي الانسان
بشرط ان يكون ايضا محمولا علي غيره والذي يحمل علي الانسان
هو المحمول عليه فقط وبين الامرين فرق واقول الجواب عن
اشكاله الاول انا اذا قلنا ا مساو لب و ب مساو لج و ا مساو لمساو
لج فقد وضعنا المقول في القضية الثانية علي ب الذي هو جزء
من احد حدي القضية الاولي مكانه في القضية الثالثة ويكون
ذلك كما اذا قلنا زيد مقتول بالسيف والسيف آلة حديدية
فزيد مقتول بالة حديدية فهذه القضية هي القضية الاولي
الا ان السيف قد حذف منها واقيم مقامه ما هو مقول عليه ثم
لا يخلو اما ان يكون بين مفهوم المقتول بالسيف ومفهوم المقتول
بالة حديدية تغاير يقتضي ان يكون احدهما محمولا علي الاخر

لان الحيوان الذي هو الجنس مشروط بان لا يقترن به شي من المخصصات هو

لانه الكلي الطبيعي هو

واذا كان مادة يكون جزاه

فانهم يقولون ان الجنس متاخر عن النوع في الخارج هو

اولا يكون بينهما تغاير اصلا بل هما بمنزلة لفظين مترادفين يعبران عن
شي واحد وعلي التقدير الاول كان قولنا زيد مقتول بالسيف
والسيف الة حديدية في قوة قياس صورته زيد مقتول بالسيف
والمقتول بالسيف هو المقتول بالة حديدية وينتج ما ذكرناه وعلي
التقدير الثاني لا يكون ذلك قياسا ولا في قوته بل كان قولنا زيد
مقتول بالة حديدية الذي ظنناه نتيجة هو بعينه قولنا زيد
مقتول بالسيف الذي ظنناه مقدمة ولم يكن بينهما فرق لان
محموليهما اسمان مترادفان الا ان احدهما يشتمل علي جزء هو لفظ
ما والثاني يشتمل علي جزء هو ما يقوم مقام ذلك اللفظ والمراد
عنهما شي واحد وقس عليه المثالين المذكورين وما يجري مجراهما
الا ان المثال الثاني انما يشبه الاول اذا قلنا فيه فالدرة فيما هو
في البيت ويتوصل من قولنا ذلك الي قولنا فالدرة في البيت
باضافة مقدمة اخري اليه هي قولنا وكل ما هو فيما هو في البيت
فهو في البيت علي ما سياتي فيما بعد وعن اشكاله الثاني ان
الجواب الاول وهو ان الحيوان الذي هو الجنس غير الذي هو المقول
علي الانسان حق لكن ليس وجه التغاير ان احدهما ماخوذ مع
شي وان لم يكن اخذ ذلك الشي بشرط لا شي والثاني لا بشرط شي
فان كليهما لا بشرط شي فان شرط الشي ههنا يراد به ما من شانه
ان يدخل في مفهوم الحيوان عند صيرورته محصلا بل وجه
التغاير ان احدهما ماخوذ مع شي وان لم يكن اخذ ذلك الشي شرطا
في مفهومه لتتحصل والثاني ليس ماخوذا مع شي وان جاز ان
يوخذ مع شي وبيانه ان الحيوان المقول علي الانسان ليس بعام
ولا خاص اذ يمكن حمله علي زيد كما امكن حمله علي الانسان والذي
هو الجنس فهو من حيث هو جنس علي شي ما هو بعينه وفرق بين
ما يصلح لان يعرض له ما يصيره جنسا وبين ما قد عرض له ذلك ه
فالمحمول هو الاول والجنس هو الثاني وما اجاب به علي سبيل
الشك فهو الجواب لكن ينبغي ان يفهم من المحمول علي الانسان
بشرط ان يكون ايضا محمولا علي غيره انه مشروط بذلك في صيرورته
جنسا لا في كونه محمولا علي الانسان ومن المحمول علي الانسان
فقط انه محمول بلا شرط لا بشرط انه محمول عليه فقط والاصوب
ان يقال الحيوان الذي هو الجنس هو المحمول علي الانسان وغيره

وهو قيد العموم هـ

لان قيد العموم ليس محصلا للجنس انما المحصل له هو الفصل هـ س ج

لما ثبت ان الجنس العقلي ليس محمولا علي شي من الانواع هـ س ج

من

من حيث هو كذلك والذي يحمل علي الانسان وغيره لا مع قيد اخر
وهذا البحث غير متعلق بهذا الموضع الا ان الشارح لما اورده فقد
لزمنا ان نبحث عما هو الحق فيه **اشارة** الي اصناف الاقترانات
الحملية اما القسمة فتوجب ان يكون الحد الاوسط اما محمولا علي
الاصغر موضوعا للاكبر واما بعكس ذلك واما محمولا عليهما جميعا واما
موضوعا لهما جميعا لكنه لما ان القسم الاول ويسمونه الشكل الاول
قد وجد فاضلا كاملا بحيث يكون قياسية ضرورية النتيجة بينة
بنفسها لا تحتاج الي حجة كذلك وجد الذي هو عكسه بعيدا عن
الطبع يحتاج في ابانة قياسية ما ينتج عنه الي كلفة شاقة متضاعفة
ولا يكاد يسبق الي الذهن والطبع قياسيته ووجد القسمان الباقيان
وان لم يكونا بيني قياسية ما فيهما من الاقيسة قريبين من
الطبع يكاد الطبع الصحيح يفطن لقياسيتهما قبل ان يبين ذلك او
يكاد بيان ذلك يسبق الي الذهن من نفسه فتلمح لمية قياسيته
عن قرب ولهذا صار لهما قبول ولعكس الاول اطراح وصارت الاشكال
الاقترانية الحملية الملتفت اليها ثلاثة ولا ينتج منها شي عن جزئيتين
واما عن سالبتين ففيه نظر سيشرح لك ؛ المتقدمون قسموها الي
ما يكون الاوسط محمولا في احدي المقدمتين موضوعا في الاخري
والي ما يكون محمولا فيهما والي ما يكون موضوعا فيهما فاخرجت
الاشكال الثلاثة ولم يعتبروا انقسام الاول الي قسمين فلم يخرج
الشكل الرابع من قسمتهم والمتاخرون لما تنبهوا لذلك اعتذروا لهم
بان الرابع قد حذفوه لبعده عن الطبع وذلك لان الاول هو المرتب
علي الترتيب الطبيعي والرابع مخالف له في مقدمتيه جميعا فهو بعيد
جدا عن الطبع واذا كان من عادتهم بيان الشكلين الاخرين بعكس
احدي المقدمتين ليرجعا الي الشكل الاول ووجدوا بيان الرابع
محتاجا الي عكس المقدمتين جميعا حكموا بانه يشتمل علي كلفة شاقة
متضاعفة واعلم ان الشكلين الاخرين وان كانا يرجعان الي الاول
بعكس احدي المقدمتين فليسا بحيث يكون الاول مغنيا عنهما وذلك
لان من المقدمات ما يكون له وضع طبيعي يغيره العكس عن ذلك
كقولنا الجسم منقسم والنار ليست بمنقسمة فان عكسها ليس بمقبول
عند الطبع ذلك القبول وامثالها انما تختص بالوقوع في شكل من
الاشكال بعينه لا ينبغي ان يتكلف بردها الي غير ذلك الشكل واذا

كان ذلك كذلك فللشكل الرابع ايضا غنا ر لا يقوم غيره مقامه اما في
الضروب التي تزيد بقلب المقدمات الي الشكل الاول فلانه من المطالب
ما هو كذلك واما في الضروب التي لا تزيد بالقلب الي الشكل الاول
فللمقدمات والمطالب جميعا واعلم ان القياس ينقسم الي كامل والي
غير كامل والكامل في الحمليات هو اكثر ضروب الشكل الاول لا غير وهذه
قسمة للقياس بحسب العوارض قوله ولا ينتج منها شي عن جزئيتين
وذلك لان ما يتعلق به الحكمان من الاوسط يمكن ان يكون متحدا
فيهما ويمكن ان لا يكون فلا ينتج الايجاب ولا السلب قوله واما عن
سالبتين ففيه نظر المنطقيون قد حكموا بالقول المطلق ان
القياس لا ينعقد عن سالبتين والشيخ قد حقق انعقاده في بعض
الصور وهو ان تكون السالبة في احدي المقدمتين في قوة الموجبة
ولذلك قال ففيه نظر قوله الشكل الاول هذا الشكل من
شرطه في ان يكون قياسا منتج القرينة ان تكون صغراه موجبة او في
حكمها بان كانت ممكنة او كانت وجودية تصدق ايجابا كما تصدق
سلبا فيدخل اصغره في الاوسط وتكون كبراه كلية ليتادي حكمها الي
الاصغر لعمومه جميع ما يدخل في الاوسط والمحصورات الاربع ممكنة
الوقوع في كل مقدمة فالاقترانات الممكنة بحسبها تكون ستة عشر في
كل شكل لكن بعضها ينتج ويسمي قياسا وبعضها لا ينتج ويسمي عقيما
واذا اعتبرت الجهات في مقدمتي الضروب المنتجة حصلت ضروب من
المختلطات عددها ما يحصل من ضرب عدد تلك الجهات في نفسه
ولكل شكل شرايط في ان ينتج هي اسباب الانتاج وفقدانها
اسباب العقم فللشكل الاول شرطان الاول كون الصغري موجبة او في
حكم الموجبة اي تكون سالبة يلزمها موجبة اما مساوية لها
كالموجبة الوجودية اللادائمة لسالبتها او اعم منها كالموجبة اللاضرورية ية
من السالبة اللادائمة فان هذه السوالب قد تنتج بقوة تلك الموجبات
وتكون النتايج هي نتايج الموجبات والممكنة في قول الشيخ ان تكون
صغراه موجبة او في حكمها بان كانت ممكنة ينبغي ان تحمل علي ما
يكون ممكنا في طبيعته والحكم الايجابي حاصل فيه بالفعل لان
الممكن الصرف لا يقتضي دخول الاصغر في الاوسط بالفعل وقد
حكم الشيخ ههنا به فانه قال فيدخل اصغره في الاوسط واعلم ان
ههنا موضع نظر وذلك ان مثل هذا القياس اعني الذي تكون صغراه

يريد الضروب التي تحصل بحسب الجهة هـ

واعلم ان غرض الشيخ من ذكر الممكنة ايراد مثال للسالبة التي هي في حكم الموجبة لجواز كونها صغري للاول وايضا لو اراد ذلك لصح ويدخل الاصغر في الاوسط دخولا غير بين كما سيذكره الشيخ وحينئذ لا حاجة الي ما ذكره الشارح مع عدم صحته هـ

اما دخولا بينا كما اذا كانت الصغري موجبة فعلية او سالبة فعلية تستلزم موجبة فعلية او دخولا غير بين كما اذا كانت الصغري ممكنة خاصة موجبة او سالبة ممكنة خاصة هـ

فيه نظر لانه لو حمل عليه لا تكون سالبتها مستلزمة لموجبتها وذلك ظاهر هـ

في قوة

في قوة الموجبة لا يكون منتجا لذاته بل لغيره وقد اعتبر هذا القيد
في حد القياس والتحقيق فيه ان السلب والايجاب في امثال هذه
القضايا انما يكونان في العبارة فقط ويكون ربط محمولاتها
علي موضوعاتها في نفس الامر بالامكان المحتمل للطرفين او
الوجود اعني الاول يفيد دخول المشتمل عليهما فهي انما تنتج لتلك
النسبة لذاتها لا للايجاب والسلب اللفظيين وهذا الشرط اعني
الاول يفيد دخول الاصغر في الاوسط الذي به يعلم ان الحكم الواقع قع
علي الاوسط شامل للاصغر الداخل فيه ولولاه لما علم ان ذلك
الحكم هل يقع علي ما يخرج عن الاوسط ام لا فان كلا الامرين محتمل كما
ان الحكم بالحيوان علي الانسان يقع علي الفرس ولا يقع علي الحجر وهما
خارجان عنه والشرط الثاني كون الكبري كلية وهذا الشرط يفيد
تادي الحكم الواقع علي الاوسط الي الاصغر لعمومه جميع ما يدخل
في الاوسط ولولاه لما علم ان الجزء الذي وقع عليه الحكم من
الاوسط هل هو الاصغر ام لا فان كلا الامرين محتمل كما ان الحكم
بالانسان علي بعض الحيوان يقع علي الناطق ولا يقع علي الناهق
وهما داخلان فيه وقد ظهر مما تقرر ان حكم النتيجة في الضرورة
واللاضرورة والدوام واللادوام حكم الكبري بشرط كون الصغري
فعلية لان الاصغر اذا كان داخلا في الاوسط بالفعل كان الحكم عليه
حكما علي الاصغر اي حكم كان قوله وقرائنه القياسية بينة الانتاج
فهذان الشرطان اعني ايجاب الصغري وكلية الكبري يوجدان معا
في اربع واربعين من الستة عشر المذكورة فان الايجاب اما كلي واما
جزئي والكلية اما ايجابية واما سلبية ومضروب الاثنين في نفسه
اربعة فاذن القراين القياسية اربع والباقية عقيمة لفقد احد
الشرطين او كليهما واذا كانت الصغريات موجهة بجهات تستلزم
سالبتها موجبتها كانت القراين القياسية ثمانيا وجميع هذه القراين
بينة الانتاج في هذا الشكل كما يذكره قوله فانه اذا كان كل ج
هو ب ثم قلت وكل ب هو بالضرورة ا او بغير الضرورة ا كان ج ايضا
ا علي تلك الجهة هذا هو الضرب الاول وينتج موجبة كلية تابعة
للكبري في الضرورة واللاضرورة قوله وكذلك اذا قلت بالضرورة
لا شي من ب ا او بغير الضرورة دخل ج تحت الحكم لا محالة وهذا
هو الضرب الثاني وينتج سالبة كلية كذلك قوله وكذلك اذا قلت

كما يقال لا شي من الفرس بانسان وكل انسان حيوان والحق كل فرس حيوان هـ

كما يقال لا شي من الحجر بانسان وكل انسان حيوان والحق لا شي من الحجر بحيوان هـ

كل ناطق حيوان وبعض الحيوان انسان والحق كل ناطق انسان هـ

كل ناهق حيوان وبعض الحيوان انسان والحق لا شي من الناهق بانسان هـ ح

اي تابعة للكبري في الضرورة واللاضرورة هـ

بعض حـ ب ثم حكمت علي ب اي حكم كان من سلب او ايجاب بعد ان يكون
عاما للكل د دخل ذلك البعض من حـ الذي هو ب فيه فتكون قرائنه
القياسية هذه الاربع ه وهذان ضربان صغراها موجبة جزئية
وكبراها كلية اما موجبة او سالبة وهما الثالث والرابع والثالث
ينتج موجبة جزئية والرابع سالبة جزئية فهذه هي الضروب
الاربعة وقد انتجت المحصورات الاربع قوله وذلك اذا كان كل
حـ ب بالفعل كيف كان واما اذا كان كل حـ ب بالامكان فليس يجب
ان يتعدي الحكم من ب الي حـ بعد نا بينا معناه ان انتاج هذه
القراين وكون النتيجة تابعة للكبري في الجهات المذكورة انما يكون
بينا اذا كان الاصغر داخلا بالفعل في الاوسط وذلك يكون في
الصغريات الفعلية موجبة كانت او سالبة يلزمها موجبة فعلية
اما اذا كانت الصغري بالامكان فليس تعدي الحكم من الاوسط
الي الاصغر بعد نا بينا بل انما يتعداه بالقوة فقط ويحتاج الي
بيانه والحاصل ان قياسات هذا الشكل كاملة اذا كانت الصغري
فعلية وغير فعلية كاملة اذا كانت ممكنة والصغري التي يكون الحكم
فيها بالقوة اما ان يأتلف مع كبري ايضا بالقوة او مع كبري فعلية
ولكن غير ضرورية او مع كبري ضرورية فهذه ثلاث اختلاطات
محتاجة الي البيان وكان من عادة المنطقيين بيانها بالخلف
والرد الي الاختلاطات الفعلية من الشكلين الاخرين وليس فيه
زيادة وضوح مع الاشتمال علي خبط كثير وسوء ترتيب فعدل
الشيخ عن تلك الطريقة في هذا الكتاب وبينها ببيانات لمية قوله
لكنه ان كان الحكم علي ب بامكان كان هناك امكان امكان وهو
قريب من ان يعلم الذهن انه امكان فانه ما يمكن ان يمكن قريب
عند الطبع الحكم بانه ممكن ا هذا بيان الاختلاط الاول وهو الاختلاط
من ممكنتين وقد اكتفي فيه بان الذهن يعلم بسهولة ان ما يمكن
ان يمكن يكونه ممكنا وذلك لان الشيخ يميل الي ان هذا الاختلاط
كامل غير محتاج الي زيادة بيان وبيان ذلك ان الممكن هو ما لا يلزم
من فرض وجوده محال فاذا فرض ان حـ الذي يمكن ان يكون ما
يمكن ان يكون ا مثلا خرج من الامكان الاول الي الوجود فقد
سقط الامكان الاول وصار حـ هو ما يمكن ان يكون ا بحسب ذلك
الفرض ثم اذا فرض مرة اخري انه موجود ا فقد سقط الامكان

الثاني

الثاني ايضا وكان حـ بالوجود ا من غير لزوم محال وكل ما يصير بالفرض
موجودا من غير لزوم محال فهو ممكن فاذن حـ يمكن ان يكون ا والوجه
في ان هذا الحكم ليس بموجود في الذهن وقريب من الموجود فيه
انه انما يحصل فيه من انعكاس قولنا كل ما ليس بممكن يمتنع ان يكون
ممكنا وهو اولي في الاذهان بعكس النقيض الي قولنا وكل ما لا يمتنع
ان يكون ممكنا فهو ممكن وهو المطلوب قوله لكنه اذا كان كل حـ ب بالامكان
الحقيقي الخاص وكل ب ا بالاطلاق جاز ان يكون كل حـ ا بالفعل وجاز
ان يكون بالقوة وكان الواجب ما يعمهما من الامكان التام ا وهذا
بيان الاختلاط الثاني وهو الاختلاط من ممكن ومطلق وينتج
ممكنا وذلك لان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من
مطلقتين ويكون انتاجه بينا ولا يلزم منه محال فاذن هو ممكن
ولا يجب ان ينتج مطلقا لان الحكم علي الاصغر بما لا يكون بالفعل الا
عند كونه اوسط بالفعل وهو مما لا يخرج الي الفعل ابدا كما اذا قلنا
كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب مباشر للقلم بالاطلاق فلا يلزم
منه كون كل انسان مباشرا للقلم بالاطلاق بل بالامكان وربما يكون
بالفعل كقولنا كل انسان كاتب بالامكان وكل كاتب متحرك بالاطلاق
وكل انسان متحرك ايضا بالاطلاق والامكان العام في قول الشيخ
فكان الواجب ما يعمهما من الامكان العام لا ينبغي انه يحمل علي الذي
يعم الضروري وغير الضروري بحسب الاصطلاح بل ينبغي انه يحمل علي
ما يعم الفعل والقوة وهو العام بحسب اللغة وذلك لان الممكن قد
يقع علي ما خرج الي الفعل كالوجوديات وقد يقع علي ما لم يخرج
الي الفعل بل هو بالقوة بعد كالاستقبالي علي ما قررناه فالاختلاط
اذا كان من ممكن بالقوة المحضة ومطلقة كانت النتيجة ممكنة بامكان
شامل لهما ولا يجب ان يكون بالقوة المحضة كما اذا قلنا زيد يمكن ان
يكتب بذلك الامكان ثم قلنا وكل من يكتب فهو مباشر للقلم ينتج فزيد
مباشر للقلم بالامكان لا بالقوة المحضة لانه ربما باشر القلم بالفعل في
غير حال الكتابة فانها فيه بالقوة بل بامكان شامل للقوة والفعل معا
فهذا هو المناسب وقد صرح به الشيخ في غير هذا الكتاب واما ان
حمل الامكان العام علي ما يعم الضرورة واللاضرورة وحمل الاطلاق
في قوله وكل ب ا بالاطلاق ايضا علي الاطلاق العام كما ذهب اليه
الفاضل الشارح كان صادقا الا انه لا يكون مناسبا للبحث الذي نحن

اي بالاطلاق الخاص والمراد القضايا
المقيدة بقيد اللاضرورة او اللادوام
د

اي الممكنة اللغوية الشاملة للقوة
والفعل وهذا الامكان شامل للامكان
العام المصطلح وللامكان الخاص هو

قال ابن كمونة فكان الواجب ما يعمهما من
الامكان العام اعني الشامل للقوة والفعل
وبيان ذلك ان الممكن ان وقع صار الغيا
من مطلقتين والنتيجة مطلقة وان لم
يقع ولم يتوقف الحكم بالاكبر علي الاصغر
علي وقوعه فهي مطلقة ايضا وان
توقف مع ان وقوعه ممكن والمتوقف
علي الممكن ممكن فالنتيجة ممكنة فلما
لزم اما الاطلاق او الامكان كان المتيقن
ما يصدق عليهما وهو الامكان الشامل
لما بالقوة ولما بالفعل وكان هو جهة
النتيجة هو

ط

يفهم منه انه حمله علي المطلق الوجودي
كما ذهبنا اليه في الحاشية المكتوبة هناك
هو

فيه ولا يكون التعرك بان ما يعم الفعل والقوة هو الامكان العام صحيحا فان
الامكان الخاص ايضا قد يعمهما من وجه اخر قوله فان كان كل ب ا
بالضرورة فالحق ان النتيجة تكون ضرورية ولنورد في بيان ذلك
وجها قريبا فنقول لان ج اذا صار ب صار محكوما عليه ان ا محمول عليه
بالضرورة ومعني ذلك انه لا يزول عنه البتة ما دام موجود الذات
ولا كان زايلا عنه لا ما دام ب فقط ولو كان انما حكم عليه بانه ا عند
ما يكون ب لا عند ما لا يكون ب كان قولنا كل ب ا بالضرورة كاذبا علي
ما علمت لان معناه كل موصوف بانه ب دايما او غير دايم فانه موصوف
بالضرورة انه ا ما دام موجود الذات كان ب او لم يكن ب وهذا بيان
الاختلاط الثالث وهو الاختلاط من ممكن وضروري وزعم جمهور
المنطقيين انه ينتج ممكنا والشيخ بين انه ينتج ضروريا وكلامه ظاهر
والحاصل منه ان الممكن اذا فرض موجودا صار الاختلاط من
مطلق وضروري وكانت النتيجة ضرورية كما مر وكل ما كان ضروريا
فهو في جميع الاوقات ضروري فاذن كانت النتيجة قبل فرضنا ايضا
ضرورية والاوسط في هذا القياس لم يفد كونها ضرورية في نفس
الامر بل افاد العلم به وقد حصل من هذا البحث ان الكبري الضرورية
مع جميع الصغريات الفعلية وغير الفعلية تنتج ضرورية والكبري الغير
الضرورية ان كانت مع الصغري فعليتين ينتج فعلية وان كانت احدا
او كلتاهما ممكنة تنتج ممكنة والكبري المحتملة لهما تنتج محتملة فعلية
او غير فعلية فبعض النتايج يتفق ان تكون تابعة للكبري كالحاصلة
من صغري فعلية مع اي كبري اتفقت بشرط ان لا تكون وصفية
وبعضها تتفق ان تكون تابعة للصغري كالحاصلة من ممكنة
ومطلقة عامتين او خاصتين وبعضها يتفق ان يكون بخلافهما
كالحاصلة من ممكنة ومطلقة احداهما عامة والاخري خاصة فان
النتيجة تكون في الامكان كالصغري وفي العموم والخصوص كالكبري
وفي انتاج الصغري الممكنة مع غيرها موضع نظر وهو انا اذا حكمنا
علي كل ب اي حكم كان بانه ا او ليس ا فان مرادنا ان ذلك الحكم واقع
علي كل ما هو ب بالفعل لا علي كل ما يمكن ان يكون ب كما قررناه من
قبل فان كان كل ج في الصغري يمكن ان يكون ب ولا يصير شي منه ب
ولا في وقت من الاوقات اي يكون ب دايم السلب عن كل واحد منه
من غير ضرورة فان الحكم علي كل ب لا يتناوله بوجه البتة وحينيذ يمكن

لان هذا الخلط هو خلط الممكنة بالمطلقة الغير الضرورية هو

هذا جواب سوال مقدر وتقرير السوال ان يقال لو كانت ضرورية هذه النتيجة ذاتية كما كانت معللة بالاوسط اذ الذاتي لا يعلل والجواب عنه ان الاوسط في هذا القياس ليس علة لثبوت ضرورية النتيجة في الخارج بل هو علة للعلم بها وهي لاينافي ذاتيتها هو

ها

ومطلقه
صح

ان

ان يكون الحكم عليه مخالفا للحكم علي ب وذلك لان ما يمكن ان يكون ب يحتمل
ان ينقسم الي ما يوصف ب بالفعل والي ما لا يوصف ب دايما من
غير ضرورة ويكون للقسم الاول حكم اما ضروري بحسب الذات او غير ضروري
ويكون للقسم الثاني حكم مناقض لذلك الحكم فلا يلزم من حكمنا علي كل
ما هو بالفعل ب ان يدخل في ذلك الحكم ما هو بالامكان ب ولا يكون
بالفعل دايما وهذا الاشكال انما يلزم علي القول بجواز وجود حكم كلي
دايم غير ضروري وانما يندفع الاحتمال المودي الي هذا الاشكال في باب
خلط الممكن بالضروري بانعكاس قولنا كل ما ليس بضروري بحسب الذات
فهو يمتنع ان يكون ضروريا بحسبه وهو ضروري الي قولنا كل ما لا يمتنع
ان يكون ضروريا فهو ضروري بالضرورة علي عكس طريقة النقيض قوله
لكن الصغري اذا كانت ممكنة او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان
تكون سالبة وتنتج لان الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة ه يريد
ان الصغري السالبة اذا استلزمت موجبة تنتج فانها تنتج ايضا ما تنتج
الموجبة بقوتها وليس هذا تكرارا لما ذكره في صدر الباب لان المذكور
هناك كان خاصا بالفعليات وههنا قد حكم علي الوجه الشامل للقوة
والفعل لان الحكم العام لا يتمشي الا بعد بيان انتاج الصغريات الممكنة
مع غيرها وهذا ما خالف فيه الشيخ الجمهور وقد وعد بشرحه حين
قال فاما عن سالبتين ففيه نظر سينشرح لك قوله فتكون اذن النتيجة
في كيفيتها وجهتها تابعة للكبري في كل موضع من قياسات هذا
الشكل الا اذا كانت الصغري ممكنة خاصة والكبري وجودية فان
النتيجة ممكنة خاصة او الصغري مطلقة خاصة والكبري موجبة
ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية الا في شي نذكره فلا يلتفت الي
ما يقال من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شي بل في الكيفية
والكمية وعلي الاستثناء المذكور ذهب قوم من المنطقيين الي
ان نتايج هذا الشكل تتبع اخس المقدمتين في الكيفية والكمية
والجهة جميعا اي اذا وقع في احدي المقدمتين حكم جزيي او سلبي او
غير ضروري كانت النتيجة كذلك وقد حقق الشيخ انه ليس كذلك
مطلقا بل هي تابعة في الكمية للصغري وفي الكيفية والجهة للكبري
الا في موضعين احدهما تقدم ذكره وهو ان تكون الصغري ممكنة
والكبري غير ضرورية فان النتيجة تكون في الفعل والقوة تابعة
للصغري لا للكبري والثاني سيجي ذكره وهو ان تكون الصغري موجبة

اذ هو مبني علي سلب ما يمكنه للشي عنه دايما هو

ضرورية والكبرى مطلقة عرفية فانها ان كانت عامة انتجت كالصغرى
موجبة ضرورية وان كانت خاصة لم يكن الاقتران قياسا لتناقض
المقدمتين فقوله الشيخ فتكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها الى
قوله فان النتيجة ممكنة خاصة ظاهر وقوله بعد ذلك او الصغرى
مطلقة خاصة والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية
غير مطابقة لما مر لان ظاهر الكلام يقتضي عطف هذا الحكم بلفظة او
على ما قبله اي على ما استثناه مما تكون النتيجة فيه تابعة للكبرى
وليس هذا كما قبله فان النتيجة ههنا تابعة للكبرى على ما صرح به
ففي هذا الموضع قد وقع فيه تفاوت في النتيجة وقد علت على
ظن الفاضل الشارح انه وقع في سياق الكلام تقديم وتاخير من
سهو نا سخيه قال وتقدير الكلام هكذا لكن الصغرى اذا كانت ممكنة
او مطلقة يصدق معها السالبة جاز ان تكون سالبة وتنتج لان
الممكن الحقيقي سالبة لازم موجبة او الصغرى مطلقة خاصة
والكبرى موجبة ضرورية فان النتيجة موجبة ضرورية قال والفايدة
في ذكر ذلك انه حكم في الكلام الاول بان الصغرى السالبة منتجة وبهذا
الكلام بين ان الصغرى السالبة قد تنتج نتيجة موجبة ضرورية ثم بعد
ذلك نستانف فنقول فتكون اذن النتيجة في كيفيتها وجهتها تابعة
للكبرى في كل موضع من قياسات هذا الشكل الا اذا كانت الصغرى
ممكنة خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة والا في شي
يذكره وهو ما اذا كانت الصغرى ضرورية والكبرى عرفية على ما يجي
بيانه وعلى هذا التقدير يكون نظم الكلام مستقيما فهذا ما ذهب
اليه الفاضل الشارح ههنا اقول ويحتمل ايضا ان تكون كل واحدة
من لفظتي الصغرى والكبرى قد تبدلت بالاخرى سهوا ويكون نظم
الكلام بعد ما مر على ترتيبه المذكور هكذا الا اذا كانت الصغرى ممكنة
خاصة والكبرى وجودية فان النتيجة ممكنة خاصة او الكبرى مطلقة
خاصة والصغرى موجبة ضرورية الا في شي يذكره وعلى هذا التقدير
يكون المراد من قوله او الكبرى مطلقة خاصة والصغرى موجبة
ضرورية هو الاستثناء الثاني ويريد بالمطلقة الخاصة المطلقة
العرفية فانه قد عبر عن العرفية ايضا بهذه العبارة في النهج
الخامس حين قال فاذا اردنا ان نجعل للمطلقة نقيضا من جنسها
كانت الحيلة فيه ان نجعل المطلقة اخص ما يوجبه نفس الايجاب

والسلب

كما سيجي بيانه ه

يعني لو كان عطفا على الاستثناء لكان
ينبغي ان يكون النتيجة فيه تابعة للصغرى
وليس كذلك ه

قوله مما يكون ليس بيانا لقوله ما استثناه
بل هو متعلق بقوله استثناه ه

چه چاى موجبه له منتج
ضرورنست

والسلب المطلقين ويكون قوله الا في شي يذكره استثناء اخر عن قوله
فان النتيجة موجبة ضرورية وتقديره الا اذا كانت المطلقة العرفية
لا دايمة فانها لا تنتج مع الصغرى الضرورية لما يذكره ويستقيم
الكلام على هذا التقدير ايضا والتعسف فيه اقل مما كان فيما ذكره
الفاضل الشارح لان ذلك يحتاج الى حذف سطر من موضع والحاقه
بموضع اخر ويستغني فيه عنهما بنوع من التاويل والى زيادة
الواو في قوله الا في شي يذكره والله اعلم بحقيقة الحال قوله
بل في الكيفية والكمية وعلى الاستثناء المذكور اي ليس الامر
كما ذهبوا اليه من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين في كل شي
بل انما تتبعه في الكيفية والكمية دون الجهة وعلى الاستثناء
المذكور في الكيفية وهو انها في الممكنات والوجوديات لا تتبع
الاخس في السلب بل تتبع الكبرى قوله واعلم انه اذا كانت
الصغرى ضرورية والكبرى وجودية صرفة من جنس الوجودي
بمعنى ما دام الموضوع موصوفا بما وصف به لم ينتظم منه قياس
صادق المقدمات لان الكبرى تكون كاذبة لانا اذا قلنا كل ج ب بالضرورة
ثم قلنا وكل ب فانه يوصف بانه ا ما دام موصوفا ب لا دايما حكمنا
بان كل ما يوصف ب انما يصدق به وقتا ما لا دايما وهذا خلاف
الصغرى بل يجب ان تكون الكبرى اعم من هذه ومن الضرورية
حتى تصدق وحينئذ فان نتيجتها تكون ضرورية لا تتبع الكبرى
وهذا ايضا استثناء وانما تكون ضرورية لان ج يدوم ب فيدوم ا
بالضرورة ش المراد ان الصغرى الضرورية والكبرى العرفية الوجودية
لا يمكن ان تصدقا معا مثاله ان تقول كل فلك متحرك بالضرورة
وكل متحرك متغير لا دايما بل ما دام متحركا وذلك لان الكبرى تقتضي
دوام الاكبر بحسب وصف الاوسط ولا دوامه بحسب ذاته فيلزم منه
لا دوام وصف الاوسط ايضا بحسب ذاته لان الوصف لو كان
دايما للذات والاكبر كان دايما للوصف فيلزم ان يكون الاكبر ايضا
دايما للذات فان الدايم للدايم دايم لكنه فرض لا دايما بحسب الذات
هذا خلف فظهر ان الكبرى في هذا المثال تقتضي ان كل ما يوصف
بانه متحرك دايما يقتضي ان بعض ما يوصف بانه متحرك فان
هذا الوصف له يكون دايما وهذا مناقض للاول فاذن لا ينتظم
منهما قياس صادق المقدمات والتعليل الصحيح لكون هذا التاليف

ليس بقياس هو لوقوع التناقض فيهما وأما التعليل بكذب الكبرى كما
يقتضيه قول الشيخ حين قال لان الكبرى تكون كاذبة يستقيم ايضا على
وجه وهو ان الصغرى لما وضعت قبل الكبرى على انها صادقة ثم
اتبعت بكبرى تناقضها علم انها هي الكاذبة لان المناقض لما وضع
صادقا يكون هو لا محالة كاذبا وقد صرح الشيخ في بعض كتبه بهذا
الوجه وما ذهب اليه صاحب البصاير وهو ان التعليل ينبغي ان
يكون اما بكذب الكبرى واما باختلاف الاوسط الذي يخرج القياس
عن ان يكون قياسا وذلك لانا لو جعلنا اللادوام في الكبرى جزا
من الموضوع حتى تصير القضية كل متحرك لا دايما فهو متغير لم تكن
الكبرى كاذبة بل كان الاوسط مختلفا فليس بشي وذلك لان هذا
التقدير يخرج اللادوام عن ان يكون جهة والقضية عن ان تكون
عرفية وذلك غير ما نحن فيه وعلى التقديرين فان هذا التاليف
ليس بقياس لانه ليس بمنتج **قوله** بل يجب ان تكون الكبرى اعم اي
اذا كانت الكبرى عرفية مطلقة محتملة للدوام واللادوام فالواجب
ان يحمل مع الصغرى الضرورية على الدوام ليمكن اجتماعهما على الصدق
وحينيذ يصير الاقتران من ضرورية ودايمة وينتج دايمة وقال
الشيخ وحينيذ تكون نتيجتها ضرورية لانه لم يعتبر ههنا الفرق بين
الضرورة والدوام فان اعتبار الفرق يقتضي كون النتيجة ضرورية
اذا كانت الكبرى ضرورية بحسب الوصف ودايمة اذا كانت دايمة
بحسب الوصف قال وهذا ايضا استثنا وذلك لان النتيجة تخالف
الكبرى في الجهة والشيخ استثنى موضعين وينبغي ان يلحق بهما
موضع اخر وهو ان تكون الكبرى وحدها وصفية فان النتيجة لا تكون
وصفية وذلك لان الوصف اذا اختص باحدى المقدمتين سقط
اعتباره في النتيجة كما اذا قلنا كل متحرك متغير ما دام متحركا وكل
متغير جسم او قلنا كل انسان نايم وكل نايم ساكن ما دام دايما فان
النتيجة فيهما لا تكون وصفية اما اذا كانتا وصفيتين فالنتيجة
تكون وصفية مثلهما ففي المثال الثاني من هذين المثالين لا تكون
النتيجة تابعة للكبرى واعلم ان مخالفة النتيجة للكبرى وان كانت
تقع في مواضع كثيرة بحسب اختلاط الجهات المذكورة الا ان جميعها
يرجع الى هذه المواضع الثلاثة ومن ضبط هذه الاصول التي ذكرنا ها
فقد يقدر على معرفة جميعها مفصلة ان ساعده التوفيق والله

المستعان

المستعان **الشكل الثاني** اعلم ان الحق في هذا الشكل هو انه
لا قياس فيه من مطلقتين بالاطلاق العام ولا عن ممكنتين ولا عن
خلط منهما ولا شك في انه لا قياس فيه عن مطلقتين موجبتين
او سالبتين ولا عن ممكنتين كيف كان بل انما الخلاف اولا في هـ
المطلقتين اذا اختلفتا فيه بالسلب والايجاب فان الجمهور يظنون
انه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك ثم في المطلقات الصرفة
والممكنات فان الخلاف فيهما بعينه ذلك ولا قياس منهما عندنا
في هذا الشكل **قوله** هذا الشكل لا ينتج مع الاتفاق في الكيف والجهة
لان الانسان والفرس يشتركان في حمل الحيوانية عليهما وسلب
طق الحجرية عنهما ولا يوجب ذلك حمل احدهما على الاخر والانسان والنا
يشتركان ايضا في ذلك الحمل والسلب بعينهما ولا يوجب سلب احدهما
عن الاخر وذلك لان الاشيا المتباينة وغير المتباينة قد تشترك في
ان يحمل عليها او يسلب عنها جميعا شي اخر فمن شرط الانتاج ان
يختلف الحكمان بحيث لا يصح جمعهما على شي واحد حتى يجب منه
تباين الطرفين ويفيد حكما سلبيا والجمهور ظنوا ان هذا الاختلاف
هو الاختلاف بالايجاب والسلب فحكموا بان الشرط في انتاج هذا
الشكل هو اختلاف المقدمتين في الكيف والحق ان المختلفين في
الكيف قد يجتمعان على الصدق كما في المطلقات والممكنات ولا يلزم
من اختلافهما تباين الطرفين فاذن الاختلاف في الكيف كيف كان
لا يكفي في حصول هذا الشرط فهذا شرط ويحتاج هذا الشكل في
الانتاج الى شرط اخر وهو كون الكبرى كلية وذلك لان حصول الشرط
الاول مع جزئية الكبرى لا يقتضي الا المباينة بين الاصغر وبعض
الاكبر ولا يعلم هل بينهما ملاقاة في البعض الاخر ام لا فاذن لا يمكن
ان يسلب الاكبر عن الاصغر كما اذا حملنا الاسود على الغراب وسلبناه
عن بعض الحيوانات او عن بعض الناس فانه لا يلزم منه سلب الحيوان
عن الغراب ولا حمل الانسان عليه واذا تقرر هذه الاصول فنقول
جمهور المنطقيين ذهبوا الى ان المطلقات والوجوديات قد تنتج في
هذا الشكل بشرط الاختلاف في الكيف وبين الشيخ ان الحق انه لا قياس
في هذا الشكل عنها ولا عن الممكنات بسيطة ولا مخلوطة بعضها مع
البعض اما مع الاتفاق في الكيف فبالاتفاق واما مع الاختلاف
فيه فبما بيّنته **قوله** وذلك لان الشي الواحد بل الشيين المحمول

احدها علي الاخر قد يوجد شي يحمل عليه او عليهما بالايجاب المطلق ه
ويسلب بالسلب المطلق وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد من
جزيات المعني الواحد او جزيات شيين احدهما محمول علي الاخر
ولا يوجب شي من ذلك ان يكون الشي مسلوبا عن نفسه او احد
الشيين مسلوبا عن الاخر وقد يعرض جميع هذا للشيين المسلوب
احدهما عن الاخر ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا علي الاخر
فلا يلزم اذن مما ذكر سلب ولا ايجاب فلا يلزم نتيجة ، الشي الواحد
الواحد كالانسان قد يوخذ شي كالساكن يحمل عليه ويسلب عنه
بالايجاب والسلب المطلقين فيقال الانسان ساكن الانسان ليس
بساكن والشيان المحمول احدهما علي الاخر كالانسان والحيوان
قد يوخذ شي كالساكن يحمل عليهما ويسلب عنهما بالايجاب والسلب
المطلقين فيقال الانسان ساكن الحيوان ليس بساكن او الانسان
ليس بساكن الحيوان ساكن وقد يوجب ويسلب معا عن كل واحد
من جزيات المعني الواحد فيقال كل واحد من الناس ساكن لا واحد
من الناس بساكن او جزيات شيين محمول احدهما علي الاخر كل
واحد من الناس وكل واحد من الحيوانات ولا يوجب شي من
ذلك ان يكون الانسان مسلوبا عن نفسه او الحيوان مسلوبا عن
الانسان وقد يعرض جميع هذا للشيين المسلوب احدهما عن
الاخر كالانسان والفرس وذلك بان يقال الانسان ساكن الفرس
ليس بساكن او علي العكس او يقال كل واحد من احدهما ساكن
لا واحد من الاخر ساكن ولا يوجب ذلك ان يكون احدهما محمولا علي
الاخر فلا يلزم من ذلك سلب وايجاب فلا يلزم نتيجة فاذن ليس
ما يأتلف من المطلقات والوجوديات بقياس والفاضل الشارح
فسر الشي الواحد بالجزي الواحد كزيد والشيين المحمول احدهما
علي الاخر بجزيين كهذا الانسان وهذا الناطق وفيه نظر لان
الجزي من حيث هو جزي لا يحمل علي جزي اخر الا في اللفظ
قوله والذي يحتجون به في الاستنتاج عن المطلقتين المختلفي
الكيفية وكبراهما كلية مما سنذكره فشي لا يطرد في المطلق العام
والوجودي العام لان العمدة هناك اما العكس وهما لا ينعكسان
في السلب او الخلف باستعمال النقيض وشرايط النقيض فيهما لا تصح
القايلون بان الاقتران من مطلقتين مختلفتي الكيفية قد ينتج

يحتجون في بيان الانتاج تارة بعكس السالبة ورد الشكل الي الاول
وهو مبني علي ان سوالب المطلقات تنعكس وتارة بالخلف وهو
قولهم في اقتران كل ج ب ولا شي من ا ب انه لم يصدق لا شي من
ج ا فليصدق نقيضه بعض ج ا ونضيفه الي الكبري ينتج من
الاول ليس بعض ج ا وهو نقيض الصغري وهذا مبني علي ان
المطلقات تتناقض وقد بينا ان المطلقات لا تنعكس سوالبها وانها
لا تتناقض في جنسها فاذن قد بطل احتجاجهم قوله بل انما
ينعقد في هذا الشكل من المطلقات قياسات عن مقدمات
فيها موجبة وسالبة اذا كانت سالبتها من شرطها ان تنعكس
او لها نقيض من بابها وقد علمت اي القضايا المطلقة السالبة
كذلك فهنا كان كان تاليف من مطلقتين او ضروريتين او من
مطلقة عامة ومن ضرورية فالشرط ان تختلف القضيتان
في الكيفية وتكون الكبري كلية ، يقول القياس في هذا الشكل
انما ينعقد من مختلفات الكيفية بشرط ان تكون السالبة بحيث
تنعكس او يكون لها نقيض من بابها كالمطلقات المنعكسة وهي
الوقتية العامة والوجودية والضروريات فانها تنتج بسيطة
ومخلوطة وكذلك خلط المطلق العام والوجودي بالضروري
وفي هذه القضايا انما يكون الشرط اختلاف الكيف وكلية الكبري
واعلم ان هذا القول غير ملخص وذلك لان الضروري والمطلق اذا
اختلطا وكانت السالبة مطلقة فانهما ينتجان ايضا مع كون
السالبة غير منعكسة كما سيذكره من بعد قوله والحكم في الجهة
للسالبة ، هذا بحسب مذاهب الظاهريين وذلك لانهم يبينون
الانتاج في هذا الشكل بعكس السالبة ورد الشكل الي الاول ولا
محالة تصير السالبة في الشكل الاول كبري وتكون الجهة هناك علي
مذهبهم تابعة للكبري فتكون ههنا تابعة للسالبة وسيبين الشيخ
ان نتيجة المتالف من ضرورية وغيرها تكون ابدا ضرورية سوا
كانت الضرورية فيها موجبة او سالبة قوله والضرب الاول منها
هو مثل قولك كل ج ب ولا شي من ا ب فلا شي من ج ا لانا نعكس
الكبري فتصير لا شي من ب ا ونضيف اليها الصغري فيكون الضرب
الثاني من الشكل الاول وتكون العبرة في الجهة للكبري والثاني
منها مثل قولك لا شي من ج ب وكل ا ب فلا شي من ج ا لانك

تعكس الصغرى وتجعلها كبرى فينتج لا شي من ا ج ثم تعكس النتيجة وتكون
العبرة للسالبة ايضا في الجهة فانها كانت مطلقة فما تنعكس اليه المطلقة
من المطلقة والثالث منها قولك بعض ج ب ولا شي من ا ب فليس
بعض ج ا بينة كما عرفته والرابع منها قولك ليس بعض ج ب وكل
ا ب ينتج ليس بعض ج ا والا فكل ج ا وكان كل ا ب فكل ج ب وكان
ليس بعض ج ب هذا خلف وله بيان غير الخلف ليكن د البعض
الذي هو من ج وليس ب فيكون لا شي من د ب وكل ا ب فلا شي
من د ا وبعض ج د فلا كل ج ا ومن ههنا تعلم ان العبرة للسالبة
في الجهة وليس يمكن في هذا الضرب ان يبين بالعكس لان الصغرى
سالبة جزئية لا تنعكس والكبرى تنعكس جزئية فلا يلتئم منها
ومن الصغرى قياس فانه لا قياس من جزئيتين ٥ اعتبار الشرطين
المذكورين اعني اختلاف الكيف وكلية الكبرى يقتضي ان تكون
الضروب المنتجة اربعة من جميع الستة عشر لا غير لان الكبرى الموجبة
لا تقترن الا بسالبتين كلية وجزئية والكبرى السالبة لا تقترن الا
بموجبتين كلية وجزئية وهي غير بينة وتنتج سوالب فالشيخ بين
الضرب الاول بعكس الكبرى ورد الشكل الى الاول ثم قال والعبرة
في الجهة للكبرى يعني بحسب الاغلب فان الحال فيه ما مر وبين
الضرب الثاني بعكس الصغرى وجعل الصغرى كبرى والكبرى صغرى
لينتجا عكس المطلوب من الاول ثم عكس النتيجة لتحصل النتيجة
المطلوبة ثم قال وتكون العبرة للسالبة ايضا في الجهة لانها تصير
كبرى الاول ثم قال فان كانت مطلقة فما ينعكس اليه المطلق من
المطلق اي ان كانت السالبة عرفية عامة كانت النتيجة ايضا
عرفية عامة لانها تنعكس كنفسها وان كانت عرفية وجودية كانت
النتيجة ما تنعكس اليها وهو العرفية العامة بقيد اللادوام في
البعض كما سبق ذكره وبين الضرب الثالث بما بين به الضرب الاول
ولم يمكن بيان الرابع بالعكس لان السالبة الجزئية لا تنعكس ه
والموجبة الكلية تنعكس جزئية ولا قياس عن جزئيتين فرجع في
بيانه الى الخلف والافتراض اما الخلف فبان اضاف نقيض النتيجة
الى الكبرى فانتجا نقيض الصغرى او ما يمتنع ان يصدق مع الصغرى
اذا كانت الجهتان غير متناقضتين وقد يمكن بيان جميع الضروب
بالخلف هكذا واما الافتراض فبان عين البعض من الجيم الذي

هو

هو ليس ب وسماه د فحصل له قضيتان احداهما لا شي من د ب والثانية
هو ليس ب وسماه د فحصل له قضيتان بعض ج د والقضية الاولى
جهتها تكون جهة صغرى القياس لانها هي فان الحال لم يتغير الا بتعيين
الموضوع وتبديل الاسم وتعيين الموضوع وان افاد كلية الحكم لكن لا يغير
نسبة المحمول الى الموضوع وتبديل الاسم لا يوثر في المعنى ثم تحصل من
اقتران القضية الاولى بكبرى القياس الضرب الثاني من هذا الشكل
وينتج ما يوافق السالبة في الجهة وتحصل من اقتران القضية الثانية
بهذه النتيجة تاليف على هيئة الضرب الرابع من الشكل الاول وينتج
ما جهته تلك الجهة بعينها وذلك لان هذا التاليف وان كان يشبه
الشكل الاول ليس بتاليف قياسي على الحقيقة فان الصغرى لا تشتمل
على حمل ووضع بل على اسمين مترادفين لشي واحد وانما اورد على
هيئة قياسية لازالة اشتباه يعرض للاذهان من جهة تعيين الموضوع
في القضية الاولى لا لافادة شي لم يكن معلوما يراد ان يعلم بهذا
القياس والافتراض يختص بما يشتمل على مقدمة جزئية فحصل من
جميع هذا ان العبرة للسالبة كما كانت في الشكل الاول للكبرى قوله هذا
كله وليس في المقدمات ممكن فان اختلط ممكن ومطلق وكان من
الجنس الذي لا ينعكس فان ما اوردناه في منع انعقاد القياس عن
مطلقتين من ذلك الجنس يوضح منع انعقاد القياس من هذا الخلط ٥
لما فرغ من بيان التاليفات الكائنة من المطلقات والضروريات
بسيطة ومختلطة وقد ذكر ان الممكنات لا تنتج بسيطة فاراد ان
يبين ههنا حكم اختلاطها بالمطلقات والضروريات وبدا بالمطلقات
فذكر ان القياس من الممكنات والمطلقات الغير المنعكسة لا ينعقد بعين
ذلك البيان الذي بين به امتناع انعقاده من المطلقات الغير
المنعكسة فان الحكم فيهما لا يختلف الا بالاعتبار قوله وان كان من
الجنس الذي نستعمله الآن والمطلق سالب فقد ينعقد القياس
اذا روعيت الشرايط فان كانت الكبرى كلية سالبة من باب المطلق
المذكور وكان الممكن موجبا او سالبا رجع بالعكس الى الشكل الاول
او بالخلف فانتج ٥ وفي بعض النسخ او بالافتراض فانتج ولكن النتيجة
هي التي عرفها في الشكل الاول واما الاختلاط من الممكنة والمطلقة
المنعكسة فلا يخلو اما ان تكون المطلقة سالبة او موجبة والاول
لا يخلو اما ان يقع في الصغرى او في الكبرى فان كانت الكبرى مطلقة

سالبة فانها تنتج ممكنة عامة سواء كانت الممكنة عامة او خاصة وسواء
كانت المطلقة عرفية عامة او وجودية وان كانت الممكنة خاصة فسواء
كانت موجبة او سالبة مثاله كل حب باحد الامكانين ولا شي من
اب بالاطلاق المنعكس العام او بالوجودي وبيانها اما بعكس الكبري
الي المطلقة المنعكسة العامة لينتج من الشكل الاول لا شي من حا
بالامكان العام كما ذكرناه وهو المطلوب واما بالخلف بان تقول ان
لم يكن لا شي من حا بالامكان العام فبعض حا بالضرورة ولا شي من
اب بالاطلاق المنعكس فليس بعض حب بالضرورة وكان كل حب
بالامكان هذا خلف وان كانت الكبري وجودية منعكسة لم تحتج الي
اقتران في الخلف بل تقول انه نقيض النتيجة كاذب لانه يناقض
الكبري كما مر ذكره في الشكل الاول واما الافتراض كما في بعض النسخ
فقد يمكن البيان به اذا كانت الصغري جزئية والاظهر الخلف لانه لا ضرورة
الي الافتراض ههنا فان الكبري منعكسة اللهم الا انه يحمل الافتراض علي
فرض كون الممكن موجودا بالفعل فيصير الاقتران من مطلقتين كبراهما
سالبة منعكسة ثم ترد النتيجة الي الامكان واما ان كانت الصغري مطلقة
سالبة فالكبري تكون لا محالة ممكنة موجبة وحكم هذا الاقتران مندرج
فيما يجي بعد هذا الكلام قوله وان لم تكن سالبة بل موجبة كيف كان
ذلك لم يكن قياسا الا في تفصيل لا يحتاج اليه ههنا ه معناه وان لم تكن
الكبري سالبة مطلقة بل تكون موجبة اما مطلقة واما ممكنة لم يكن
ذلك التاليف قياسا والممكنة الحقيقية لما كانت سالبتها وموجبتها
متلازمتين لم تكن القسمة الي الايجاب والسلب فيها معتبرة وانما قال ذلك
لانا اذا قلنا لا شي من حب بالامكان وكل اب بالاطلاق لم يكن الرد
الي الشكل الاول بالعكس فان الصغري غير منعكسة والكبري تنعكس جزئية
واذا قلنا لا شي من حب بالاطلاق وكل اب بالامكان او كل حب
بالاطلاق ولا شي من اب بالامكان انعكست الصغري في الاول وانتج
مع الكبري لا شي من اح بالامكان وهو غير منعكسة فالنتيجة غير حاصلة
وانعكست الكبري في الاول والصغري في الثاني جزئيتين فالنتيجة علي
جميع التقديرات غير حاصلة ولا يمكن بيان شي منها بالخلف لان اقتران
نقيض النتيجة وهو بعض حا بالضرورة بكل واحد من المقدمتين
لا ينتج ما يناقض الاخري فلذلك حكم الشيخ بانها لا تكون اقيسة وزعم
صاحب البصاير ان اقتران الصغري العرفية الوجودية السالبة بالكبري

كما تقول مثلا اذا صدق كل حب باحد الامكانين
ولا شي من اب ما دام ا لا دايما صدق لا شي من
حا بالامكان العام والا لصدق نقيضه وهو
قولنا بعض حا بالضرورة وهو مناقض للكبري
لان الكبري تقتضي ان كل ذات تتصف بالالف
فان اتصافها بالالف غير دايمي ونقيض
النتيجة تقتضي ان بعض الذوات الالف
لو ضروري فيتناقضان ه

الممكنة

الممكنة ينتج موجبة جزئية ممكنة عامة وهو بناء علي مذهبه اعني
القول بانعكاس الصغري كنفسها فان عكسها مع الكبري ينتج من الشكل
الاول ممكنة خاصة سالبة وتنعكس موجبتها الي ما ادعاه وقال ولا تنتج
اذا كانت الصغري عرفية عامة لانها علي تقدير كونها ضرورية تنتج مع
الكبري الممكنة ضرورية سالبة فتكون النتيجة محتملة للطرفين ومما
يبين فساد قوله بعد ما مر انا نقول لا واحد من الكتاب بنايم لا دايما
بل ما دام كاتبا وكل فرس نايم بالامكان ولا نقول بعض الكتاب
بالامكان فرس واما التفصيل الذي استثناه الشيخ ولم يذكره فقد قيل
هو ان تكون المقدمتان مختلفتي هيئة الوجود الذي لا ضرورة
فيه وكانت احدهما الحكم فيه في وقت من الاوقات كون الشي ح فيكون
فيه وجوب او لا يكون والاخري في كون ما هو ح دايما دايما
موصوفا بذلك ومعناه كون احدي المقدمتين مطلقة بحسب الوصف
والاخري دايمة بحسبه اي تكون احداهما مطلقة وصفية والاخري
عرفية عامة او وجودية وينبغي ان يختلفا في الكيف ان كانت
المطلقة محتملة للدوام واما ان لم تكن محتملة له فسواء اختلفا
فيه او اتفقتا فانهما ينتجان مطلقة وصفية لوجوب تباين ه
الوصفين ولكن بشرط ان تكون الكبري هي العرفية ومثاله ان
تقول علي تقدير كون الكتاب جالسين ما داموا كاتبين وخلو
الجالسين عن الكتابة في بعض اوقات جلوسهم الجالس قد لا يحرك
يده اي في بعض اوقات جلوسه والكاتب يحركها في جميع اوقات
كتابته فينتج ان الجالس قد لا يكون كاتبا في جميع اوقات جلوسه
واما ان قلبنا المقدمتين فلا ينتج ان الكاتب قد لا يكون جالسا في
جميع اوقات كتابته وبيان ذلك ان الوصف الذي قد يجتمع مع ما
ينافي وصفا اخر او قد يخلو عما يلزم وصفا اخر فانه قد يخلو عن
ذلك الوصف الاخر ضرورة واما الذي يستلزم ما قد يخلو عن
الوصف الاخر او ينافي ما قد يجتمع معه فليس كذلك لاحتماله
استلزامه الوصف الاخر مع جواز انفكاك لازمه الاول عنه او اجتماع
الجالس منافيه به واعلم ان هذا التفصيل انما هو من باب
اختلاط المطلقات المختلفة وقد استثناه الشيخ من باب اختلاط
المطلقات والممكنات فهذا شرح ما في الكتاب في هذا الاختلاط
واعلم ان الشيخ ذهب في هذا البيان مذهب الجمهور والحق يقتضي

مثلا اذا صدق لا شي من حب ما دام ما
دام ح لا دايما وكل اب بالامكان صدق
بعض حا بالامكان العام لانا نعكس الصغري
الي قولنا لا شي من بح ما دام ب لا دايما
بناء علي مذهبه في الوجودية ونجعله كبري
وكبري القياس وهو قولنا كل اب بالامكان
صغري لينتج لا شي من اح بالامكان الخاص
وهو في قوة قولنا كل اح بالامكان الخاص
ونعكسه الي قولنا بعض حا بالامكان
العام وهو المطلوب ه

اي علي تقدير كون العرفية العامة ضرورية
تنتج مع الكبري السالبة الممكنة ضرورية
وعلي تقدير كونها وجودية تنتج مع الكبري
المذكورة موجبة جزئية ممكنة كما قرره
فتكون النتيجة محتملة للطرفين اي لضرورة
السلب وامكان الايجاب فلا تنتج هذا
الاختلاط للاختلاف الموجب للعقم ه

اي بيان ان هذا القول ينتج ما ذكره وقلب
مقدمتيه لا ينتج اما بيان انه لا ينتج فلانه ه

كالجالس الذي يجتمع مع عدم حركة اليد
المنافية لوصف الكتابة ه

قوله فليس كذلك اي فليس يوجب خلو
الكاتب عن الجلوس ه

كالجالس الذي يخلو عن حركة اليد التي
يلزم وصف الكتابة ه

اعني الجالس قد يخلو عن وصف الكتابة
لان المجتمع مع المنافي للشي خال عن الشي
والخالي عن لازم الشي خال عن الشي ه

ان المختلط من الممكن والمشروط بالوصف ينتج بشرطين احدهما وقوع المشروط بالوصف في كبرى القياس كما اذا قلنا كل انسان متحرك بالامكان ولاشي من النايم بمتحرك مادام نايما فانه ينتج لاشي من الانسان بنايم بالامكان لان الصغرى تقتضي جواز اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه عند الاتصاف بما ينافيه وكذلك اذا قلنا لاشي من الانسان بساكن بالامكان وكل نايم ساكن مادام نايما لان الصغرى تقتضي جواز خلو الاصغر عما يلزم الاكبر فيلزم منه جواز خلوه عنه فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم اما اذا وقع المشروط بالوصف في الصغرى فلا ينتج لانا نقول كل كاتب يقظان مادام كاتبا ولاشي من الانسان بيقظان بالامكان وكذلك نقول لاشي من الكاتب بنايم مادام كاتبا وكل انسان نايم بالامكان ولا ينتجان سلب الانسان عن الكاتب وذلك لان المستلزم كما يمكن ان يخلو عنه الاكبر او المنافي كما يمكن ان يجتمع مع الاكبر ههنا هو وصف الاصغر لا ذاته وتعاند الاوصاف لا يقتضي تعاند الموصوف بها والشرط الاخر ان تكون الجهتان بحيث لا يمكن اجتماعهما على الصدق اي يكون بازاء الممكن ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف ضروريا وبازاء المطلقة ما يكون الحكم فيه بحسب الوصف اما دايما واما ضروريا فانه قد يمكن اجتماع الممكن والعرفي على الصدق حين يكون الحكم دايما بحسب الوصف من غير ضرورة ولا يلزم من ذلك تباين اصلا والفاضل الشارح قد حقق الاول من هذين الشرطين ولم يذكر الثاني فاذا حصل هذان الشرطان فقد انتج المختلط من الممكن والمطلقة المنعكس ومن المطلقة المنعكس وغير المنعكس سواء كانت المطلقة المنعكسة موجبة او سالبة وسواء تيسر بيانه بالرد الى الشكل الاول او بالخلف او لم يتيسر شي من ذلك وهذا مما لم يذكره الشيخ واقول ايضا اذا كانت الكبرى وجودية عرفية فانها تنتج مطلقة عامة سالبة مع اي صغرى اتفقت وذلك لان النتيجة الدايمة الموجبة تناقض هذه الكبرى بمثل ما مر في الشكل الاول فاذن يصدق معها نقيضها ابدا مثاله اذا لم يمكن ان يصدق قولنا بعض ح ا دايما مع قولنا كل ا ب او لاشي من ا ب مادام الا دايما فمن الواجب ان يصدق ابدا معه نقيضه وهو قولنا لاشي من ح ا مطلقا وهذا مما لم يذكره واحد منهم قوله ويجب ان نقيس على هذا

خلط

خلط الضروري بغيره اذا كان على هذه الصورة اي اذا كانت السالبة ضرورية والموجبة غير ضرورية فانه ينتج ويبين بالعكس والخلف كما مر في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الموجبة ضرورية والسالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن بالخلف دون العكس قوله بعد ان يعلم ان في هذا الخلط زيادة قياسات وذلك انه اذا كان التاليف من ممكن صرف وضروري او من وجودي صرف وضروري والكبرى كلية تم القياس سواء كانتا موجبتين معا او سالبتين معا فضلا عن المختلفتين اما اذا اختلفتا والكبرى كلية فتعلمه بما علمت واما اذا اتفقتا فانت تعلم انه اذا كان ح بحيث انما يصدق ب على كله بايجاب غير ضروري فكان ب على كل ما هو ح غير ضروري او المفروض من ح غير ضروري وكان ا بخلافه عند ما كان كل ما هو ا فان ب ضروري عليه فان طبيعة ح وا والمفروض منه مباينة لطبيعة ا لا تدخل احداهما في الاخرى ولا يمكن ذلك سواء كان بعد هذا الاختلاف اتفاق في الكيفية الايجابية او الكيفية السلبية وكذلك البعض من ح المخالف لا في ذلك الا انه كانت الصغرى جزئية وتعلم ان النتيجة دايما تكون ضرورية السلب وهذا مما غفلوا عنه معناه ان الضروري اذا اختلط بغير الضروري افاد التباين الذاتي بين حدي المطلوب وانتج الضروري السالب وان اتفقت المقدمتان في الكيف فضلا عن ان يختلفا فيه اما على تقدير الاختلاف فللبيانات المذكورة واما على تقدير الاتفاق فلانك تعلم انه اذا كان ح الاصغر بحيث يصدق ب الاوسط على كله بايجاب غير ضروري او سلب غير ضروري حتى يكون الحكم ب على كل ح لا بالضرورة او على المفروض من ح يعني على بعضه لا بالضرورة وكان ا الاكبر بخلافه اي يكون الحكم ب على كل ا بالضرورة فانما يكون كل ح ا وبعض المفروض منه مباينا للاكبر الذي هو ا بالضرورة لا يدخل احدهما في الاخر ولا يمكن ذلك حتى يكون لاشي من ح ا او ليس بعض ح ا بالضرورة وهو النتيجة سواء كان الحكمان الاولان ايجابيين كما في قولنا كل انسان او بعض الحيوانات متحرك لا بالضرورة وكل فلك متحرك بالضرورة او سلبيين كما في قولنا لاشي من الناس او ليس بعض الحيوانات بساكن لا بالضرورة ولاشي من الفلك بساكن بالضرورة فانهما ينتجان لاشي من الناس او ليس بعض الحيوانات بفلك

واعلم ان هذا وان كان بحسب الظاهر لا يناسب ما نحن فيه اعني خلط الممكن بالمشروط بالوصف الا انه يناسب ما ذكره في قوله وينبغي في اختلاط المطلق الوصفي بالعرفي وقس عليه نفسه هـ س

وهو قولنا كل انسان متحرك بالامكان يقتضي جواز اتصاف الاصغر وهو الانسان بما ينافي الاكبر وهو المتحرك الذي ينافي النايم فيلزم جواز خلو الاصغر وهو الانسان عن الاكبر وهو النايم عند اتصاف الاصغر بما ينافي الاكبر وهو المتحرك وكذلك اذا قلنا لاشي من الانسان بساكن بالامكان وكل ساكن نايم مادام نايما ينتج لاشي من الانسان بنايم بالامكان لان الصغرى وهو قولنا لاشي من الانسان بساكن بالامكان يقتضي جواز خلو الانسان عن الساكن الذي هو لازم للنايم فيلزم منه جواز خلو الانسان عن النايم لان ما يخلو عن لازم الشي يخلو عن ذلك الشي فان الملزوم يرتفع عند ارتفاع اللازم هـ س ح

كالكاتب مما يمكن ان يخلو عنه الاكبر كاليقظان الذي يمكن ان يخلو عنه الانسان او المنافي كالكاتب مما يمكن ان يجتمع مع الاكبر كالنايم الذي يمكن ان يجتمع مع الانسان ههنا وصف الاوسط لا ذاته وهو ذات الانسان وتعاند الاوصاف اي وصف الكتابة ووصف النوم لا يقتضي تعاند الموصوف بها وهو ذات الانسان اي يمكن ان تتصف ذات واحدة بالاوصاف المتنافية كذات الانسان الذي يمكن ان تتصف باليقظة والنوم المتنافيين هـ س ح

قال المصنف في تجريده الصغريات الذاتية مع الكبريات الوصفية ان كانت جهتاهما من غير اعتبار الوصف ممتنعتي الجمع كالممكنة العامة مع المشروطة لا مع العرفية انتجت بحسب الذات ممكنة وان كانتا ممكنتا الجمع لم تنتج قال الحلي في شرحه الصغريات الذاتية وهي التي يعتبر فيها انتساب الموضوع الموضوع بحسب الذات ايجابا او سلبا من غير التفات الى وصف الموضوع اذا كانت كبرياتها وصفية وهي التي اعتبر انتساب المحمول فيها الى الموضوع ايجابا او سلبا بحسب الوصف فلا يخ اما ان تكون الجهتان من غير اعتبار الوصف في الكبرى ممتنعتي الجمع او ممكنتي الجمع فان كان الاول انتجت ذاتية ممكنة ان كانت الصغرى ممكنة وذلك كالممكنة العامة الصغرى مع المشروطة العامة المختلفتين بالكيف فان الكبرى اذا لم يعتبر فيها الضرورة بحسب الشرط بل نظر اليها من حيث هي كانت مناقضة للممكنة للتناقض بين الممكنة العامة والضرورية المتخالفتين مثاله كل ح ب بالامكان العام ولاشي من ا ب بالضرورة مادام ا فانه ينتج لاشي من ح ا بالامكان بعكس الكبرى وبالخلف وان كان الثاني وهو الذي يمكن اجتماع الجهتين فيه فيجوز نسبة الاوسط بالايجاب على شي بجهة احدى المقدمتين ونسبته اليه بالسلب بجهة المقدمة الاخرى كالصغرى الممكنة مع الكبرى العرفية كما تقول لاشي من ح ب بالامكان وكل ا ب ما دام ا فانه لا ينتج لانتفاء الشرط الاول اعني اختلاف المقدمتين بحيث لا يمكن الجمع بينهما فانه يصدق لاشي من الكاتب بمتحرك اليد ما دام انسان كاتبا ولا ينتج لاشي من الكاتب بانسان كاتب بالامكان لان كل كاتب فهو انسان كاتب بالضرورة هـ

اي بعكس الكبرى اذ الشكل الثاني انما يرتد الى الاول بعكس الكبرى هـ

قال الحلي في شرح التجريد ولو كانت الكبرى امكن بيانه بالخلف هـ

اي اذا كانت السالبة الضرورية صغرى والموجبة غير الضرورية كالوجودية اللاوجودية والوجودية اللادايمة او اخر الخاصتين كبرى فانه ينتج ويتبين بعكس الصغرى وجعلها كبرى ثم عكس النتيجة وبالخلف ايضا كما بينا في المطلقة المنعكسة اما اذا كانت الصغرى موجبة ضرورية والكبرى سالبة غير ضرورية فانه ينتج ايضا ولكن يبين بالخلف لا بالعكس اي لا يمكن بيان انتاجه لا بعكس الصغرى وجعلها كبرى لانها تنعكس جزئية فلا يصلح لان تكون كبرى للاول ولا بعكس الكبرى لان السالبة غير الضرورية تنعكس الى اللاضرورية او اللادايمة في البعض فلم يصلح ايضا لان تكون كبرى في الاول هـ

اي لم يكن ح داخلا في ا والا لكان ب بالضرورة هذا خلف هـ

فان قلت ما ذكرتم يقتضي المغايرة بين الاصغر والاكبر ولا يلزم منه المباينة بينهما قلت يقتضيها اذ لو جاز ثبوته للاصغر للاكبر لكان افراد الاصغر افراد الاكبر اما بتمامها او ببعضها فيلزم ان يكون الاوسط ضروريا لجميع افراد الاصغر او لبعضه وكان غير ضروري لكل فرد منه هذا خلف هـ

بالضرورة وعلى هذا التقدير تصير الضروب المنتجة من هذا الاختلاط
ومايجري مجراه ثمانية وهو معنى قوله بعد ان نعلم ان في هذا
الخلط زيادة قياسات وهذا مما غفل الجمهور عنه الشكل
الثالث الشرط في كون قراين هذا الشكل منتجة ان تكون الصغرى
موجبة او ما في حكمها كما عرفت وفيها كلي ايهما كان وانت تعلم ان
قراينه حينئذ تكون ستة لكن الستة تشترط في ان نتايجها انما تجب
جزية ولا يجب منها كلية فانك اذا قلت كل انسان حيوان وكل انسان
ناطق لم يلزم ان يكون كل حيوان ناطقا ولزم ان يكون بعضه ناطقا
بان تعكس الصغرى لهذا الشكل ايضا في الانتاج شرطان احدهما
كون الصغرى موجبة او في حكم الموجبة اي تكون سالبة يلزمها
موجبة كما مر في الشكل الاول وذلك لان الاصغر اذا كان ملاقيا
للاوسط بالايجاب كان حكم القدر الذي لاقى الاوسط منه حكم
الاوسط في ملاقاة الاكبر ومباينته واما اذا كان مباينا للاوسط
بالسلب كالفرس مثلا للانسان فلا يعلم ان الاكبر المحمول على الاوسط
هل يلاقيه كالحيوان او يباينه كالناطق وكذلك المسلوب عنه
كالصاهل تارة والحجر اخرى والشرط الثاني ان تكون احدى المقدمتين
كلية وذلك لكي يتحد مورد الحكمين من الاوسط فيتعدى الحكم بالاكبر
الى الاصغر فانهما ان كانتا جزيتين فقد احتمل ان يختلف المحكوم عليه
من الاوسط في المقدمتين كما تقول بعض الحيوان انسان وبعض
فرس او لا يختلف كقولنا بعضه انسان وبعضه ماش وهذان
الشرطان لا يجتمعان الا في ست قراين من الستة عشر الممكنة وذلك
لان الصغرى الموجبة الكلية تقترن بكل واحدة من المحصورات
الاربع والموجبة الجزية تقترن بالكليتين منها فيكون الجميع ستة
ولا تنتج الا جزية وذلك لان الاصغر المحمول على الاوسط يحتمل ان
يكون اعم منه كالحيوان على الانسان وحينئذ لا تكون ملاقاة الاكبر
كالناطق ولا مباينته للفرس الا للقدر الذي كان ملاقيا منه للاوسط
وقياسات هذا الشكل ليست بكاملة ولذلك قال الشيخ ولزم ان يكون
بعضه ناطقا بان تعكس الصغرى لانه حينئذ يصير بالارتداد الى
الشكل الاول كاملا بينا قوله فاجمل هذا معتادا لك في المركبات
من كليتين واما اذا كانت الكبرى جزية لم ينفعل عكس الصغرى لانها
اذا عكست صارت جزية فاذا قرنت بها الاخرى كان الاقتران من

لان الاربعة التي هي الممكنة الخاصة هـ والمطلقة الخاصة والعرفية الخاصة والمشروطة الخاصة اما ان تقع صغرى للضروري الذاتي او كبرى له فتكون ثمانية هـ

قال المصنف في التجريد الممكن والمطلقة والعرفية والمشروطة كلها مقيدة بالخاصة مع الضرورية صغرى او كبرى مختلفتي الكيف او متفقته انتجت ضرورية علم من هذا ان المراد من قوله ومايجري مجراه اختلاط هـ العرفية الخاصة والمشروطة الخاصة بالضرورية وانما يجري هذا الاختلاط مجرى ما ذكره الشيخ لانه ايضا اختلاط الضروري باللاضروري لان العرفي الخاص والمشروط الخاص من اللاضروري هـ

جزيتين

جزيتين فلم تنتج بل يجب ان تعكس الكبرى ثم النتيجة كما علمت :. اي
اجعل عكس الكبرى معيارا للرد الى الشكل الاول فان هذا الشكل انما
يخالف الاول بوضع الحدود في الصغرى كما ان الثاني خالفه بوضع
الحدود في الكبرى وكلما كانت الكبرى كلية في هذا الشكل وعكست
الصغرى ارتد الاقتران الى الاول ولو ان الشيخ قال فاجعل هذا
معيارا فيما كانت كبراه كلية لكان اصوب من قوله في المركبات من
كليتين واما اذا كانت الكبرى جزية فلا يفيد عكس الصغرى لانها
تنعكس جزية ولا قياس عن جزيتين بل ينبغي ان تعكس الكبرى
وتجعل صغرى حتى ترتد الى الاول ثم تعكس النتيجة مثاله كل ب ج
وبعض ب ا فبعض ج ا لان الكبرى تنعكس الى بعض ا ب وتنتج مع
الصغرى على هيئة الضرب الثالث من الشكل الاول بعض ا ج وتنعكس
الى بعض ج ا قوله واعلم ان العبرة في الجهة المحفوظة وهي التي
تعين من الشكل الاول فيها على قياس ما اوردناه انما هي للكبرى
اما فيما يتبين بعكس صغراه فذلك ظاهر واما فيما يتبين بعكس
الكبرى فيتبين ذلك بالافتراض بان يفرض بعض ب الذي هو ا حتى
يكون د فيكون كل د ا فنقول حينئذ كل د ب وكل ب ج فكل د ج ويقرن
اليه وكل د ا فينتج بعض ج ا والجهة ما يوجبه جهة قولنا كل د ا
الذي هو جهة بعض ب ا لجهات المقدمات قد تبقى في نتايجها
كما هي وقد لا تبقى والباقية قد تكون بالاتفاق وقد لا تكون
وما بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من ممكنة ومطلقة عامتين
في الشكل الاول فانها انما توافق الصغرى لا لكون الصغرى ممكنة
عامة فانها لو كانت ممكنة خاصة لكانت النتيجة ايضا عامة بل
بالاتفاق وما ليس بالاتفاق كما في نتيجة الاقتران من مطلقة
وضرورية ايضا في ذلك الشكل فانها انما توافق الكبرى لا بالاتفاق
بل لان الكبرى موجهة بتلك الجهة والجهة المحفوظة هي الباقية لا بالا
لا بالاتفاق ومعناه ان الاعتبار في الجهة المحفوظة وهي الجهات
التي تتعين في الشكل الاول ان تكون تابعة للكبرى فانه في اقترانات
هذا الشكل على قياس ما اوردناه هناك انما تكون للكبرى اما
فيما يتبين بعكس صغراه فظاهر واما فيما يتبين نفس الانتاج بعكس
الكبرى فلا يمكن بيان جهة النتيجة به لانه انما يتم بعكس النتيجة
والجهة ربما لا تبقى بعد العكس محفوظة ونبين ذلك بالافتراض

اي في اقترانات هذا الشكل هـ

اي يبين ان النتيجة كالكبرى بالافتراض وذلك لا يكون مما ينتج الموجبة الا
في ضرب واحد هو قولنا كل ب ج وبعض ب ا وذلك بان نعين البعض من
ب الذي هو ا بالفرض ونسميه د فيحصل منه قضيتان احداهما كل د ب
والثانية كل د ا والاولى تشتمل على اسمين مترادفين كما ذكرنا والثانية
هي الكبرى بعينها وجهتها تلك الجهة الا انها صارت كلية ثم نضيف الاولى
الى صغرى القياس بعينها ثم نضيف هذه النتيجة الى القضية الثانية
ليحصل منهما الضرب الاول من هذا الشكل وينتج تابعة للكبرى قوله
والذين يجعلون الحكم لجهة الصغرى فانهم يحسبون ان الصغرى تصير كبرى
عند عكس الكبرى فيكون الحكم لجهتها ثم تنعكس النتيجة فيكون الجهة
بعد العكس جهة الاصل وانما يغلطون بسبب انهم يحسبون ان العكس
يحفظ الجهات وانت قد علمت خطاهم ، الظاهريون من المنطقيين يجعلون
جهة نتيجة الاقتران من كليتين موجبتين تابعة للاشرف منهما وذلك
بعكس الاخس والرد الى الشكل الاول ثم ان وقع الاحتياج الى عكس
النتيجة عكسوها وكانوا يرون ان العكس يحفظ الجهة وان كانت
احدى المقدمتين سالبة جعلوا النتيجة تابعة لها لان السالبة لا تكون
في الاول الا الكبرى وان كانت الكبرى جزئية كما في هذا الضرب الذي
نتكلم فيه جعلوها تابعة للصغرى لان الجزئية لا تصير كبرى الاول وذلك
لاعتقادهم ان الجهة في الشكل الاول تابعة للكبرى والشيخ رد عليهم في
هذا الموضع بان هذا البيان يحتاج الى عكس النتيجة والعكس ربما
لا يحفظ الجهات كما بيناه قوله وقد بقي ما لا يتبين بالعكس وذلك حيث
تكون الكبرى جزئية سالبة فانها لا تنعكس وصغراها تنعكس جزئية فلا
يقترن منهما قياس بل انما يتبين بطريق الخلف او طريق الافتراض
اما طريق الخلف فبان نقول انه ان لم يكن ليس بعض ج ا فكل ج ا
وكان كل ب ج فكل ب ا وكان ليس كل ب ا هذا خلف واما طريق الافتراض
فبان نقول ليكن البعض الذي هو ب وليس ا هو د فيكون لا شيء من
د ا ثم تتم انت من نفسك واعتبر في الجهات ما توجبه الكبرى ايضا ؛
قد تبين خمسة ضروب من الستة المذكورة بالعكس وقلب المقدمات
وبقي ضرب واحد وهو الذي صغراه موجبة كلية وكبراه سالبة جزئية
وهو لا يمكن ان يبين بذلك لان الصغرى تنعكس جزئية فيصير الاقتران
من جزئيتين والكبرى لا تنعكس اصلا فينبغي ان يبين بالخلف او بالافتراض ض
اما الخلف فكما ذكره وقد يمكن ان يبين به ساير الضروب ايضا وهو

وهو قولنا كل د ب الى صغرى القياس وهي
قولنا كل ب ج هكذا كل د ب وكل ب ج فينتج
على هيئة الشكل الاول كل د ج وتكون الجهة
جهة صغرى القياس الاول بعينها لانها في
القياس الثاني وهو القياس على هيئة
الاول صارت كبرى ثم نضيف هذه النتيجة
وهي قولنا كل د ج الى القضية الثانية وهي
قولنا كل د ا هكذا كل د ج وكل د ا ليحصل
منهما الضرب الاول من هذا الشكل وينتج
بعض ج ا تابعة للكبرى لان هذا الضرب
مما يرتد الى الاول بعكس الصغرى هو ش

الذي يلوح من كلام الشارح ان الاشرف
من المقدمتين في الاقتران من الموجبتين
هو الكبرى ان كانت كلية لعمومه وتوافقه
كبرى الاول او الصغرى ان كانت هي الكلية
فقط كما في هذا الضرب لكونها كلية وهذا
يخالف ما ذكره القوم من ان اشرف المقدمتين
في القياس هو الصغرى م

فيحصل منه قضيتان احداهما كل د ب
والثانية لا شيء من د ا فنضم الاولى الى
الصغرى هكذا كل د ب وكل ب ج لينتج من
الضرب الاول من الشكل الاول كل د ج
فنجعل هذه النتيجة صغرى للقضية الثانية
هكذا كل د ج ولا شيء من د ا لينتج من
الضرب الرابع من هذا الشكل ليس بعض
ج ا وهو المطلوب م

باقتران

باقتران الصغرى بنقيض النتيجة ابدا لينتج ما يضاد او يناقض الكبرى
فيظهر الخلف والافتراض هو الذي ذكر بعضه واحال باقيه على ما مضى
واعتبار الجهة بالكبرى كما مر قوله فتكون قرائنه اذن ستا الاول من
كليتين موجبتين الثاني من موجبتين والصغرى جزئية الثالث
من موجبتين والكبرى جزئية الرابع من كليتين والكبرى سالبة
الخامس من جزئية موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى السادس من
كلية موجبة صغرى وجزئية سالبة كبرى وهذه تورد خامسة ، لما
فرغ من بيان احكام الشكل عد ضروبه والترتيب الذي ذكره هو بحسب
تقديم الايجاب على السلب وليس بمشهور ومن يعتبر تقديم الكلية ايضا
على الجزئية يجعل ثاني الضروب ما جعله الشيخ رابعا وهو الاشهر
واعلم ان هذا الشكل لا يخالف الشكل الاول الا في حكمين احدهما ان
الصغرى الضرورية لا تناقض الكبرى العرفية الوجودية ههنا فانا
نقول كل كاتب بالضرورة انسان وكل كاتب يقظان لا دايما بل ما دام
كاتبا والثاني ان العرفيتين لا ينتجان عرفية بل مطلقة وصفية كما
نقول كل كاتب يقظان وباشر القلم ما دام كاتبا ولا نقول بعض اليقظان
باشر القلم ما دام يقظان بل في بعض اوقات يقظته قد اتينا على بيان
ما اشتمل عليه الكتاب من احكام المختلطات في الاشكال الثلاثة واضفنا
اليه ما امكن ان يضاف اليها مما ليس فيه ولم يتعرض للشكل الرابع لانه
ليس بمذكور في الكتاب والاستقصاء التام في هذا المباحث يستدعي
كلاما ابسط من هذا وهو يليق بموضع لا يلتزم فيه متابعة كلام
اخر والله الموفق **النهج الثامن** في القياسات الشرطية وفي
توابع القياس **اشارة** الى الاقترانات الشرطيات انا سنذكر بعض هذه
ونخلي عما ليس قريبا من الطبع منها بعد استيفائنا جميع ذلك في كتاب
الشفاء وغيره ، ساير الاقترانات اما ان تكون مولفة من المتصلات او
من المنفصلات او منهما معا او من المتصلات والحمليات او من المنفصلات
والحمليات والشيخ لما اقتصر في هذا الكتاب على ايراد البعض مما هو
قريب من الطبع لم يورد المولفة من المنفصلات ولا من المتصلات
والمنفصلات لان جميعها بعيدة عن الطبع وابتدا بالمولفة من
المتصلات فنقول قبل الشروع في ذلك المتصلات كما قلنا اما لزومية
واما اتفاقية واللزومية اما في نفس الامر وبحسب الطبع واما
بحسب اللفظ والوضع والاول كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار

التناقض المذكور في الشكل الاول انما لزم
من كون الاصغر في الشكل الاول من افراد
الاوسط وهنا ليس كذلك فلا يلزم التناقض
المذكور عم

موجود والثاني كقولنا ان كان الاثنان فردا فهو عدد فان هذه القضية
ليست بحقة من حيث اشتمالها علي وضع كاذب وهي حقة من حيث اللزوم
اللفظي بحسب ذلك الوضع والتناقض فيها انما يكون بحسب الاختلاف في
الكيف والكم كما في الحمليات وبحسب اعتبار احوالها في اللزوم والاتفاق
فالاستصحابية الشاملة للزوم الصادق المقدم والاتفاق يتناقض اذا
تخالفت فيهما وذلك لان الكلية الموجبة منها تفيد المصاحبة الدايمة والكلية
السالبة تفيد عدم المصاحبة علي الدوام والجزئية تفيد المصاحبة
اوعدمها في وقت من الاوقات وتصدق مع الكلية الموافقة لها في
الكيف فالاستصحابية الجزئية الايجابية تصدق مع المصاحبتين الدايمة
واللادايمة وهي مناقضة للسلبية الكلية والاستصحابية الجزئية
السلبية تصدق مع عدم المصاحبة الدايم واللادايم وهي مناقضة
للايجابية الكلية واما اللزومية فتناقضها الاحتمالية المخالفة الشاملة
للزوم المخالف وامكان الطرفين لان اللزوم ههنا يشبه الضرورة في الحمليات
فالاحتمال يشبه الامكان الاعم وهي سالبة اللزوم لا لازمة السلب وتسمي
بالسالبة اللزومية واما الاتفاقية المحضة فنقيضها ما يكون اما
اللزومية الموافقة او الاستصحابية المخالفة علي الوجه المذكور فيما مر
وهي سالبة الاتفاق وتسمي بالسالبة الاتفاقية واما العكس فيها
فاللزومية السالبة الكلية تنعكس كنفسها علي قياس الضروريات لانه
لوجاز استلزام تاليه لمقدمه في حال امتنع انفكاك مقدمه عن تاليه
في تلك الحال وانهدم حكم الاصل والاتفاقية السالبة الكلية لا تنعكس
اذا اشترط فيه صدق المقدم كما في الموجبة وذلك لانا نقول ليس البتة
اذا كان البياض مفرقا للبصر فالاضداد مجتمعة ولا يمكن ان يقال ليس
البتة اذا كانت الاضداد مجتمعة فالبياض كذا لان وضع المقدم ممتنع
وينعكس اذا لم يشترط ذلك فيه ونقاس الاستصحابية عليها واما الموجبات
فجميعها ينعكس جزئية والا لصدقت الكلية السالبة وتنعكس كنفسها علي
الوجه المذكور ويكون العكس اما مضادا او مناقضا للاصل فيلزم
الخلف والسوالب الجزئية لا تنعكس لانا نقول قد لا يكون اذا كان زيد
يحرك يده فهو كاتب ولا يمكن ان يقال قد لا يكون اذا كان زيد كاتبا فهو
يحرك يده واما المنفصلات فقد تتناقض بشرط الاختلاف في الكيف
والكم وارتفاع عنادها في نقايضها اي عناد كان ولا مدخل للعكس
فيها لان اجزاءها ربما تكون اكثر من اثنين ولانها لا تتمايز بالطبع فهذا

> لان نسبة الاتفاقيات بين الشيئين يحتمل مفهومات ثلاثة أ اللزوم بينهما ب اللزوم بين المقدم ونقيض التالي منهما ج الاجتماع بين المقدم ونقيض التالي علي الصدق والمفهوم الشامل للمفهومين الاخيرين هو الاستصحابية المخالفة علي الوجه المذكور فيما مر هو

ما

ما اردنا تقديمه وهو بيان ما اشار الشيخ اليه في النهج الثالث بقوله ويجب
عليك ان تجري امر المتصل والمنفصل في الحصر والاهمال والتناقض
والعكس مجري الحمليات ونرجع الي الشرح قوله ونقول ان المتصلات
قد تتالف منها اشكال ثلاثة كاشكال الحمليات تشترك في تال او مقدم
وتفترق بتال او مقدم كما كانت في الحمليات تشترك في موضوع او محمول
وتفترق بمحمول او موضوع والاحكام تلك الاحكام ، مثال الشكل الاول
كلما كان اب فجد وكلما كان جد فهو ينتج كلما كان اب فهو ومثال الشكل
الثاني كلما كان اب فجد وليس البتة اذا كان هو فجد ينتج ليس البتة
اذا كان اب فهو ويتبين اما بالعكس او بالخلف علي ما تقدم ويبين
الضرب الاخير منه بالافتراض وهو ان يعين الحال التي يكون فيها اب
وليس جد ولتكن هي عند ما يكون حط فتحصل منه قضيتان احداهما
ليس البتة اذا كان حط فجد والثانية قد تكون اذا كان اب فحط وينتج
القياسان المذكوران بينهما علي حسب ما مر ومثال الشكل الثالث كلما
كان جد فاب وكلما كان جد فهو فقد يكون اذا كان اب فهو والبيان
بالعكس والخلف والافتراض شبيه ما تقدم وغير اللزوميات قلما تقع
في التاليف لانها لا تفيد في الاكثر بالاقتران علما مكتسبا واللزوميات
اللفظية لا تستعمل الا في الالزامات الجدلية او الخلف كما يقال علي
من زعم ان الاثنين فرد كلما كان الاثنان فهو عدد وكلما كان الاثنان
عددا فهو زوج فكلما كان الاثنان فردا فهو زوج فانها لا تفيد
سوي الالزام او النقض واعترض علي القول بانتاج هذا الصنف
بجواز عدم اجتماع مقدم الصغري وملازمة الكبري علي تقدير واحد
كما في هذا المثال واجيب عنه بان اجتماعهما علي الصدق ليس بشرط
في انعقاد القياس من المتصلات قوله وقد تقع الشركة بين حملية
ومنفصلة مثل قولك الاثنان عدد وكل عدد اما زوج واما فرد هو
واستخراج الاحكام في هذا مما سلف سهل وكذلك قد تشترك منفصلة
مع الحمليات مثل قولك في هذا المعني وليكن اما ا ان يكون ب واما ان
يكون ج واما ان يكون د وكل ب وج ود فهو ه فكل ا فهو ه واستخراج الاحكام
في هذا مما سلف سهل ايضا ، هذا التاليف ان لم تكن الشركة فيه للحملية
مع جميع اجزاء المنفصلة فلا يكون قريبا من الطبع واذا كان كذلك
فالحملية قد تقع صغري وقد تقع كبري والاول ان كان علي هيئة الشكل
الاول فينبغي ان تكون الحملية موجبة والمنفصلة موجبة كلية غير

> شرايط الانتاج في الاشكال وعدد الضروب والنتايج وبيان ما يحتاج الي البيان كما في الحمليات هو

> فرد هو

> اذ الشرط في انعقاد القياس اجتماع المتصلتين علي الصدق لا اجتماع الكبري مع مقدم الصغري علي لجواز ان يكون مقدم الصغري كاذبا كما في هذه الصورة هو

مانعة الجمع فقط كلية الاجزاو يكون المنتج اربعة ضروب مثال الاول
كل ا ب ودايما كل ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية موجبة الاجزاء
كليتها وهي دايما كل ا اما ج واما د ومثال الثاني كل ا ب ودايما لا شي
من ب اما ج واما د ينتج منفصلة كلية سالبة الاجزاء كليها وعليه
يقاس الضربان الباقيان وان كان علي هيئة الشكل الاول فينبغي ان
تكون المنفصلة كلية موجبة اجزاها كلية مخالفة الكيف للصغري
وينتج منفصلة الاجزا كقولنا في الضرب الاول كل ج ب ودايما اما
لا شي من ا ب واما لا شي من د ب فدايما اما لا شي من ج ا واما لا شي
من ج د والضرب الثاني لا شي من ج ب ودايما اما كل ا ب واما كل د ب
فدايما اما لا شي من ج ا واما لا شي من ج د وعلي هذا القياس واما
علي هيئة الشكل الثالث فعلي قياسهما مثاله كل ا ب ودايما كل ا اما ج واما
د ينتج فبعض ب اما ج واما د واما اذا كانت الحملية كبري فينبغي ان يكون
عددها عدد اجزاء الانفصال وحينيذ اما ان تكون مشتركة في المحمول
او لا تكون فان كانت وكان اجزاء المنفصلة مشتركة في الموضوع فهي
تنتج في الشكلين الاولين حملية ويكون التاليف في قوة التاليف
من الحمليات وينعقد علي هيئة الاشكال الثلاثة مثال الضرب الاول
من الشكل الاول كل ا اما ب واما ج وكل ب وكل ج د فكل ا د ومثال
الضرب الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شي من ب فلا شي من ج د وهذا
هو الاستقراء التام المسمي بالقياس المقسم ومثال الضرب الاول من
الشكل الثاني كل ا اما ب واما ج ولا شي من د ب ولا ج فلا شي من
ا د والشكل الثالث بعيد عن الطبع لا ينتج مثل ذلك فاما ان لم تكن
الحمليات مشتركة في المحمول فقد تنتج منفصلة غير حقيقية كقولنا
دايما ا اما ب واما ج وكل ب د وكل ج ه فدايما ا اما د واما ه وبيان
هذه المباحث بالاستقصاء يستدعي كلاما ابسط **قوله** وقد تقترن
الشرطية المتصلة مع الحملية واقرب ما يكون من ذلك الي الطبع ان
تكون الحملية تشارك تالي المتصلة الموجبة علي احد انحاء شركة الحمليات
فتكون النتيجة متصلة مقدمها ذلك المقدم بعينه وتاليها نتيجة
التاليف من التالي الذي كان مقترنا بالحملية والحملية مثاله انه
ان كان ا ب وكل ج د وكل د ه يلزم منه انه ان كان ا ب وكل ج ه فعليك
ان تعد ساير الاقسام مما علمته، الحملية في هذه الاقترانات اما ان
تقع صغري او كبري وعلي التقديرين تشارك المتصلة اما في مقدمها

او

انتاجا قريبا من الطبع م

اي مثل انتاج الاولين انتاجا قريبا
من الطبع م

٥ او تاليها فهذه اقترانات اربعة اثنان منها قريبان من الطبع الاول ما اورده
الشيخ وهو ان تكون الحملية كبري ومشاركتها للمتصلة في التالي والمتصلة
موجبة وتنتج متصلة مقدمها ذلك المقدم وتاليها النتيجة التي تكون
من اقتران التالي لو فرض منفردا بالحملية مثال الضرب الاول من
الشكل الاول ان كان ا ب وكل ج د وكل د ه فان كان ا ب وكل ج ه ومثال
الضرب الاول من الشكل الاول ان كان ا ب وكل ج د ولا شي من ه د
فان كان ا ب فلا شي من ج ه وعلي هذا القياس وانما اورد الشيخ
هذا الاقتران لان قياس الخلف ينحل اليه علي ما سياتي والاقتران
الثاني ان تكون الحملية صغري والاشتراك في التالي والمتصلة
موجبة كقولنا كل ج د وان كان هو وكل ب ا ينتج ان كان ه ر وكل
ج ا وباقي الاقترانات بعيدة عن الطبع **قوله** وقد يقع مثل هذا
التاليف بين متصلتين تشارك احداها تالي الاخري اذا كان ذلك التالي
متصلا ايضا ويكون قياسه هذا القياس واما تتميم القول في الاقترانات
الشرطية فلا يليق بالمختصرات التاليفات المذكورة قد كانت من الشرطيات
المولفة من الحمليات اما الشرطيات المولفة من ساير القضايا فقد
تتقارب بحسب التاليف وهذا النوع الذي اشار اليه الشيخ من ذلك
القبيل وهو يكون من اقتران متصلتين اولاها وهي الصغري مولفة
من قضيتين احداها وهي التالي متصلة والقضية الاخري وهي
الكبري متصلة من حمليتين وينتجان متصلة كالصغري مثاله انه
كان ا ب فكلما كان ج د فه ز وكلما كان ه ر فح ط فان كان ا ب وكلما كان
ج د فح ط وهذا الاقتران ايضا يقع علي اربعة انواع كالذي يشابهه
مما مر ويكون علي قياسه وانما اورد الشيخ هذا الصنف لان الخلف
في المتصلات الذي يبين به الاقترانات المتصلة انما ينحل اليه **اشارة**
الي قياس المساواة انه ربما عرف من احكام المقومات اشيا تسقط
ويبني القياس علي صورة مخالفة للقياس مثل قولهم ج مساو لب وب
مساو لا فج مساو لا فقد اسقط منه ان مساوي المساوي مساو
وعدل بالقياس عن وجهه من وجوب الشركة في جميع الاوسط الي
وقوع شركة في بعضه، هذا قياس له اشباه كثيرة كما يشتمل علي
المشابهة والمماثلة وغيرها وكقولنا الانسان من النطفة والنطفة
من العناصر فالانسان من العناصر وكذلك الشي في الشي في الشي
والشي علي الشي علي الشي وما يجري مجراها وهو غير الانحلال الي

الحدود المرتبة في القياس المنتج لهذه النتيجة وذلك لان الجزء من
محمول الصغرى جعل موضوعا في الكبرى فالاوسط ليس بمشترك فهو
معدول عن وجهه الي وقوع الشركة في بعض الاوسط ولذلك استحق
لان يسمي باسم ونجعل تحليله فانوبا يرجع اليه في امثاله وهو يمكن
ان يعد في القياسات المفردة ويمكن ان يعد في المركبة وبيانه
ان قولنا ا مساو لـ ب قضية موضوعها ا ومحمولها مساو لـ ب ولما كان
مساو لـ ج محمولا علي ب في القضية الاخرى امكن ان يقام مقام ب كما ذكرنا
ذكره في النهج السابع وحينئذ يصير قولنا مساو لمساو لـ ج بدلا عن قولنا
مساو لـ ب وفي حكمه فان جعلنا وقوعهما في القضية كاسمين مترادفين
كان قولنا ا مساو لـ ب وقولنا ا مساو لمساو لـ ج في القوة قضية واحدة
ونضيف الي الثانية التي هي في قوة الاولي قولنا ومساو المساوي
لـ ج مساو لـ ج فينتج ان ا مساو لـ ج ويكون هذا القياس بهذا الاعتبار
مفردا واما ان جعلناهما اسمين متباينين احدهما محمول علي الاخر
حتي لا تكون القضيتان المذكورتان في القوة قضية واحدة فالمتألف
من قولنا ا مساو لـ ب والمساوي لـ ب مساو لمساو لـ ج لان ب هو مساو
لـ ج ينتج فا مساو لمساو لـ ج ثم نضيف اليها الكبرى المذكورة وهو قولنا
ومساو المساوي لـ ج مساو لـ ج ينتج فا مساو لـ ج وبهذا الاعتبار يكون هذا
القياس مركبا من قياسين فاذن كان قولنا فا مساو لـ ب علي التقدير
الاول في قوة صغرى القياس وعلي التقدير الثاني صغرى القياس
الاول نفسها وقولنا و ب مساو لـ ج علي التقديرين ليس بجزء للقياس
بل هو بيان حكم ما للباء الذي هو جزء من احد حدود القياس وبه
يتم القياس وبالجملة فقولنا ومساوي المساوي مساو هو كبرى محذوفة
وانما اورده الشيخ قبل الاقيسة الاستثنائية ليعلم انه غير متعلق
بها بسيطا كان او مركبا فانه اما مفرد اقتراني او مركب من اقترانيين
وتحليل القياس وتركيبه من توابع القياس **اشارة** الي القياسات
الشرطية الاستثنائية، لما كانت الاستثنائية هي ما يكون احد
طرفي النتيجة مذكورا فيها ولم يجز ان يكون مقدمة بعينها فلا محالة
يكون جزءا من مقدمه والمقدمة التي يكون جزءها قضية فهي شرطية
فيكون احدى مقدمتي هذا القياس شرطية وتكون الاخرى مشتملة
علي وضع ما يقتضي وضع الجزء الذي منه النتيجة او رفعه مجردا عن
الشرط فتكون هي الجزء الاخر وهي قضية اخرى مقرونة باداة

علي التقديرين جميعا اما علي التقدير
الاول فلان المقدمتين المذكورتين اولا
اعني قولنا ا مساو لـ ب و ب مساو لـ ج في قوة
قضية واحدة هي صغرى قياس وهي
قولنا ا مساو لمساو لـ ج ثم نضيف اليها مقدمة
اخرى هي قولنا ومساوي المساوي لـ ج
مساو لـ ج فصار قولنا مساو المساوي ه
مساوي كبرى القياس الاول واما علي
التقدير الثاني فلان المطلوب انما يحصل
علي التقدير الثاني من قياسين وقولنا
ومساو المساوي مساو وقع كبرى القياس
الثاني ه

فة

الا

هذا انما يصح ان لو كانت القضية
المستثناة عين المقدم اما اذا كانت
نقيض التالي فلا تكون متكررة
وهو ظاهر ه

الاستثناء متكررة تارة حال كونها جزءا من الشرطية وتارة حال كونها
مستثناة وهي بمنزلة الاوسط المتكرر في الاقترانيات لان الباقي بعد
حذفه هو الذي منه النتيجة فالقياس الاستثنائي مركب من شرطية
واستثناء، **قوله** القياسات الاستثنائية اما ان يوضع فيها متصلة
ويستثني اما عين مقدمها فينتج عين التالي مثل ان يقول انه
ان كان الشمس طالعة فالكواكب خفية لكن الشمس طالعة فالكواكب
خفية او نقيض تاليها فينتج نقيض المقدم مثل ان تقول ولكن
الكواكب ليست بخفية فينتج فالشمس ليست بطالعة ولا ينتج غير ذلك
المتصلة التي تقع في الاستثنائية لا تكون الا لزومية والتي وضعها
الشيخ موجبة وهي تنتج باستثناء عين مقدمها عين تاليها وباستثناء
نقيض تاليها نقيض مقدمها لان وضع الملزوم يوجب وضع اللازم
ورفع اللازم يوجب رفع الملزوم ولا ينتج غير ذلك اي لا باستثناء عين
التالي ولا باستثناء نقيض المقدم وذلك ان التالي يحتمل ان يكون
اعم من المقدم فلا يلزم من وضعه او من رفع ما هو اخص منه
شيء والسالبة كقولنا ليس البتة ان كان زيد يكتب فيده ساكنة
ينتج باستثناء عين كل جزء نقيض الاخر كقولنا لكنه يكتب فيده
ليست بساكنة لكن يده ساكنة فهو لا يكتب ولا ينتج باستثناء النقيض
شيئا وذلك لكون هذه المتصلة في قوة قولنا كلما كان زيد يكتب
فليس يده بساكنة والشيخ قد اقتصر علي الموجبة لان السالبة ترجع
في الحقيقة الي الموجبة **قوله** او يوضع فيها منفصلة حقيقية
ويستثني عين ما يتفق منها فينتج نقيض ما سواها مثل هذا
العدد اما تام واما زايد واما ناقص لكنه تام فينتج نقيض ما بقي
او يستثني نقيض ما يتفق منها فينتج عين ما بقي واحدا كان او
كثيرا مثل انه ليس بتام فهو اما زايد واما ناقص حتي يستوفي
الاستثناءات فيبقي قسم واحد او يوضع فيها منفصلة غير حقيقية
فاما ان تكون مانعة الخلو فقط فلا ينتج الا استثناء النقيض
لعين الاخر مثل قولهم اما ان يكون هذا في الماء واما ان لا يغرق
لكنه غرق فهو في الماء لكنه ليس في الماء فهو لم يغرق ومثل قولهم اما
ان لا يكون هذا حيوانا واما ان لا يكون نباتا لكنه حيوان فليس بنبات
او لكنه نبات فليس بحيوان واما ان تكون المنفصلة من الجنس
الذي الغرض فيه منع الجمع فقط ويجوز ان يرتفع الاجزاء معا وقوم

العدد التام ما يكون مجموع اجزايه
مساويا له كالستة والزايد ما تزيد
اجزاؤه كالاثني عشر والناقص
ما ينقص كالثمانية واجزاء العدد
ما يعده من الصحاح ه

يسمونها الغير التامة الانفصال او العناد فحينيذ انما ينتج فيها استثنا
العين وتكون النتيجة نقيض الباقي فقط مثل قولنا اما ان يكون
هذا حيوانا واما ان يكون شجرا في جواب من قال هذا حيوان شجر
المنفصلة الحقيقية تنتج بعين كل جزء نقيض الباقي لكونها مانعة
الجمع وبنقيض كل جزء عين الباقي لكونها مانعة الخلو ونتيجة ذات
الجزين تكون حملية ونتيجة ذات الاجزاء الكثيرة اذا حصلت باستثنا
نقيض جزء واحد فهي تكون منفصلة من اعيان الباقية من
الاجزاء واذا حصلت باستثناء عين جزء واحد وهي اما ان تكون
منفصلة سالبة من الباقية او حمليات بعددها تشتمل كل واحدة
منها على رفع جزء واحد منها والمنفصلة الغير الحقيقية ان كانت مانعة
الجمع فقط فهي تنتج بالعين دون النقيض وان كانت مانعة الخلو
فقط فهي تنتج بالنقيض دون العين وجميع ذلك ظاهر مما مر وهذه
القياسات كاملة غنية عن البيان والمنفصلة السالبة لا تنتج اصلا
لاحتمال اشتمالها على اجزاء غير متناسبة اشارة الى قياس الخلف
قياس الخلف قياس مركب من قياسين احدهما اقتراني والاخر
استثنائي مثاله قولنا ان لم يكن قولنا ليس كل حب صادقا فقولنا كل
حب صادق وكل بد على انها مقدمة صادقة بينة لا شك فيها
او ثبت بقياس فينتج منه ان لم يكن قولنا ليس كل حب صادقا فكل
حد ثم ناخذ هذه النتيجة ونستثني نقيض المحال وهو تاليها ونقول
لكن ليس كل حد فينتج نقيض المقدم وهو انه ليس ليس قولنا ليس
كل حب صادقا بل هو صادق المعلم الاول اورد قياس الخلف في
القياسات الشرطية ولم يوجد في التعليم الاول شرطية غير الاستثنائية
ولذلك سماها عامة المنطقيين بالقياسات الشرطية على الاطلاق
وظن الشيخ ان الاقترانات الشرطية كانت مذكورة في كتاب مفرد لم ينقل
الى لغاتنا احتمال مجرد اقتضاه حسن ظنه بالمعلم الاول ولما اراد
المتاخرون تحليل هذا القياس ورده الى الاقيسة المذكورة عسر
ذلك عليهم فاختلفوا فيه كل الخلاف وما استقر عليه راي الشيخ انه
مركب من قياسين احدهما اقتراني شرطي والاخر استثنائي من
متصلة اما الاقتراني فمركب من متصلة وحملية تشاركها في تاليها
ويكون مقدم المتصلة هو فرض المطلوب غير حق وتاليها ما يلزم
من ذلك وهو وضع نقيض المطلوب على انه حق والحملية هي

كما يقال العدد اما تام واما زايد واما
ناقص لكنه تام فليس البتة اما ان يكون
زايدا واما ناقصا او يقال لكنه تام فليس
العدد زايدا وليس العدد ناقصا هو

مقدمة

مقدمة غير متنازعة تقترن بنقيض المطلوب على هيئة منتجة
فينتجان متصلة مقدمها المقدم المذكور وتاليها نتيجة الاقتران
المذكور وهي مناقضة لحكم متفق عليه واما الاستثنائي فهو من
المتصلة التي هي نتيجة القياس الاول واستثني فيه نقيض تاليها
الذي كذبه الحكم المتفق عليه لينتج نقيض مقدمها الذي هو فرض المطلوب
غير حق فتكون النتيجة كون المطلوب حقا وظاهر انه يحتاج الى مقدمتين
مسلمتين احداهما ما جعلت كبرى الاقتراني والثانية هي الحكم المتفق
عليه فقياس الخلف يتالف من نقيض المطلوب ومن هاتين المقدمتين
والفاظ الكتاب ظاهرة والمطلوب في المثال المورد فيه ليس كل حب
ونقيضه كل حب والمقدمة الاولى كل بد والثانية اعني الحكم المتفق
عليه ليس كل حد وقوله في النتيجة الاخيرة ليس ليس قولنا ليس كل
حب صادقا بل هو صادق اي ليس لم يكن قولنا ليس كل حب الذي
وضعناه اولا صادقا بل قولنا ليس كل حب الذي ادعيناه صادقا صادق
وهذا وجه صحيح لا شبهة فيه الا ان راي بعض المتاخرين لم يستقر
عليه وذلك اما اولا فلان المعلم الاول عد هذا القياس في الاستثنائيات
وهذا التحليل يقتضي كونه مركبا من الاقتراني والاستثنائي فكيف
يعدفيها ما ليس منها وثانيا ان الاقترانيات الشرطية لم تكن مذكورة
في كتابه وكيف يذكر المركب من غير ذكر اجزايه ثم ان الشيخ افضل الدين
محمد بن الحسين المرقي المعروف بالكاشي رحمه الله ذهب الى ان هذا
القياس هو قياس استثنائي من متصلة مقدمها نقيض المطلوب
ويحتاج في بيان لزوم تاليها لمقدمها الى حملية متسلمة مثلا
المطلوب هو ليس كل حب والحملية المتسلمة هي كل بد ومقدم المتصلة
هو كل حب فنقول لما كان كل بد فان كان كل حب وكل حد وذلك لكون
هذا المقدم مع الحملية المتسلمة منتجا لهذا التالي ثم يستثني نقيض
التالي بقولنا ولكن ليس كل حد فينتج فليس كل حب فهذا وجه تحليله
والحاصل ان الخلف هو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم
لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وربما لا يحتاج فيه الى تاليف قياس
لبيان التالي مثلا اذا كان المطلوب لا شي من حب بالاطلاق العام وكانت
المقدمة المتسلمة هي كل ب ا لا دايما بل ما دام ب فقلنا لو لم يكن المطلوب
حقا لكان نقيضه بعض حب دايما حقا لكنه مما يناقضه المقدمة
المذكورة بالقوة فهو ليس بحق فالمطلوب حق والخلف اسم للشي الردي

يعني الاستثنائي مركب من المتصلة
التي هي نتيجة القياس الاول ومن
استثناء نقيض تاليها التالي هو

واصل قياس الخلف هو القياس الذي
من تالي المتصلة الاولى والحملية وربما
يطلق قياس الخلف على هذا القياس بانفراده
لان باقي اجزاء القياسين تابع لهذا القياس
قريب من كلام المصنف في الاسرار هو

اذا اخذ نتيجة قياس اقتراني والفت مع مقدمة من مقدمتي ذلك القياس تاليفا يكون على هيئة قياس لينتج المقدمة الاخرى فذلك القياس يسمى دايرا وان اخذ مقابل نتيجة والف مع مقدمة من مقدمتي ذلك القياس لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى يسمى ذلك القياس معكوسا ووقوع الدور والعكس في العلوم قليل وفي الامتحانات والمغالطات كثير والخلف مشابه للعكس ووجه الشبه بينهما هو ان قياس الخلف مولف من نقيض المطلوب ومن مقدمة يكون اثبات المطلوب بالقياس المستقيم مبنيا عليها كما تبين هذا في رد الخلف الى المستقيم وقياس العكس حكمه هذا بعينه والفرق بين قياس العكس والخلف هو ان العكس قياس يكون ابدا بعقب قياس مستقيم يكون الصغرى والكبرى فيه موضوعة متعينة لينتج منها مقابل نتيجته واحدى مقدمتيه مقدمه الاخرى وهذا ليس بشرطية الخلف بل يمكن ان يورد الخلف ابتداء وان وقع الخلف بعقب قياس فلا يجب فيه ان ينتج مقابل مقدمة معينة بل يكفي ان ينتج مقابل حكم ظاهر الصحة سواء كان ذلك الحكم مقدمة او امرا اخر وذلك وايضا في قياس العكس يمكن ان يكون مقابل النتيجة ضدا ويمكن ان يكون نقيضا وذلك لان المطلوب منه ابطال المقدمة الاخرى فحسب وهذا يحصل من الضد والنقيض واما في الخلف فيجب ان يوخذ مقابل النتيجة نقيضا وذلك لانه لو اخذ ضد النتيجة لا يلزم من فساد ضد المطلوب صحة المطلوب لان الضدين يمكن ان يجتمعا على الكذب وايضا لو اخذ الضد لا يلزم صدق المتصلة الاولى دايما وهي ان المطلوب لو لم يكن حقا يكون ضده حقا هـ عرب من كلام المصنف اساس

والمحال ولذلك سمي القياس به وهذا التفسير اشبه مما يقال انه سمي به لانه ياتي المطلوب من خلفه اي من ورائه الذي هو نقيضه وهذا قد ذكره الشيخ في موضع اخر وهو يقابل المستقيم فالقياس المستقيم يتوجه الى اثبات المطلوب اولا توجهه ويتالف مما يناسب المطلوب ويشترط فيه تسليم المقدمات او ما يجري مجرى التسليم والمطلوب فيه لا يكون موضوعا اولا والخلف لا يتوجه الى اثبات المطلوب اولا بل الى ابطال نقيضه ويشتمل على ما يناقض المطلوب ولا يشترط فيه التسليم بل كون المقدمات بحيث لو سلمت انتجت ويكون المطلوب فيها موضوعا اولا ومنه ينتقل الى نقيضه وعكس القياس يشبه الخلف لانه ايضا ينعقد من اقتران ما يقابل نتيجة قياس باحدى مقدمتيه لينتج ما يقابل المقدمة الاخرى ويفارقه الخلف بانه لا يشترط فيه ان يكون بعقب قياس ولا ان ينتج ما يقابل مقدمة قياس بل يمكن ان يبتدا به ويكفي فيه انتاج ما هو ظاهر الفساد ولا يستعمل فيه الا المقابل بالمناقضة ويستعمل في العكس مقابلة التضاد ايضا والعكس لا يقع في العلوم الا عند رد الخلف الى المستقيم والخلف في المطالب التي لم تتعين بعد لا يفيد تعين المطلوب لانه مبني على نقيض المطلوب وذلك يقتضي تعين المطلوب وربما يتفق في هذا الموضع ان يوضع بدل المطلوب غيره مما يظن انه هو ويبنى الخلف عليه فان تم دل على ان ذلك الشي الذي وضع صادق ولم يدل على انه هو المطلوب نفسه او شي من لوازمه المنعكسة او غير المنعكسة كما مر في اثبات جهات العكس ونتايج القياسات المختلطة وهذا هو منشا الشكوك التي لم تورد على قياس الخلف وهو العلة في كون الخلف صالحا لاثبات ما هو اعم من المطلوب اذا كان المطلوب حقا وذلك مما لا يقدح فيه اذا عرف الحال **قوله** واما ان المستقيم الحملي كيف يرجع الى الخلف والخلف كيف يرجع اليه فهو بحث اخر يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالي وبين الحملية ولسنا نحتاج اليه الآن ومداره على اخذ نقيض النتيجة المحالة وبقرينة مع المقدمة الصادقة التي لا شك فيها فينتج نقيض المقدم المحال على حاله اما رد المستقيم الحملي الى الخلف فهو كما مضى في بيان نتايج القياسات الغير البينة في الشكلين الاخرين ويكون باضافة نقيض النتيجة المطلوب اثباتها الى احدى المقدمتين ولكن هي المتسلمة على هيئة احد الشكلين الاخرين لينتج ما يقابل

الفرق بين المستقيم والخلف من وجوه الاول ان القياس المستقيم يكون متوجها الى اثبات المطلوب ابتدا والخلف يكون متوجها ابتدا الى اثبات حكم ظاهر الفساد ليستدل من فساد ذلك الحكم على فساد نقيض المطلوب ثم يعاد ويستدل من فساد نقيض المطلوب على صحة المطلوب الثاني ان مقدمات القياس المستقيم تكون هي موافقة للمطلوب لان المطلوب يكون موجودا في القياس المستقيم بالقوة ومقدمات قياس الخلف تكون مشتملة على مناقض المطلوب وعلى موافق المطلوب ايضا الثالث ان الانتاج في القياس المستقيم يكون مشروطا اما بتسليم المقدمتين تسليما حقيقيا او ظنيا واما التسليم بتقدير او شبه التسليم كما بين في الصناعات الخمس وفي قياس الخلف شرط التسليم في احدى المقدمتين يكون سما قطا الرابع ان نتيجة القياس المستقيم لا تكون مفروضة اولا حتى يلزم من القياس ونتيجة قياس الخلف تكون مفروضة اولا لتركب من نقيضها قياس الخلف هـ

ووقوع العكس في العلوم انما يكون اذا بين مطلوب بقياس الخلف ثم اذا اريد رد البيان الى القياس المستقيم يصير القياس معكوسا مثلا في بيان ان هذه الخشبة محترقة قد مستها النار نقول ان هذه القضية اعني هذه الخشبة مستها النار لو كانت كاذبة لصدق نقيضها وهو هذه الخشبة ما مستها النار وكل خشبة ما مستها النار لا تكون محترقة فهذه الخشبة لا تكون محترقة لكن فرضناها محترقة هذا الخلف واذا اردنا ان نرده الى المستقيم نقول هذه الخشبة محترقة وكل خشبة ما مستها النار لا تكون محترقة ينتج ليس هذه الخشبة ما مستها النار يعني مستها النار وظاهر انا اثبتنا مرة النتيجة بمقدمة ومرة اثبتنا مقابل مقدمة بمقابل النتيجة ولاجل هذا يطلق على هذا القياس اسم العكس وحال رد الخلف الى المستقيم يبين بعد هذا هـ

[illegible]

قال الامام وذكر بعضهم شكا فقال الخلف يفيد نتايج مختلفة فيكون باطلا بيانه انا اذا بينا ان عكس السالبة العرفية عرفية المقدمة امكننا ان نبين بالخلف ان ذلك العكس مطلقة وامكننا ان نبين بالخلف انه ممكن عام ومعلوم ان القضية الواحدة لها عكس واحد فلما ساعد الخلف على العكوس الكثيرة كان باطلا والجواب انا بينا ان الخلف عبارة عن الاستدلال بامتناع لازم النقيض على امتناعه وبامتناعه على صحة النقيض الاخر وذلك مما يستحيل توجيه الطعن عليه ولكن يجب تقديم مقدمه على حل هذا الشك وهي ان كل ما ينتج نتيجة فانه بالنسبة الى ما هو اعم من تلك النتيجة يجب ان يكون مساعدا وبالنسبة الى ما هو اخص منها يحتمل ان

[illegible]

المقدمة الاخرى ولتكن هي المتفق عليها فتكون النتيجة محالة وتبين ان ذلك الانتاج ليس للمقدمة الحقة ولا للتاليف المنتج بالذات فهو اذن من وضع نقيض النتيجة المطلوبة فوضعه باطل فالنتيجة حقة واما رد الخلف الى المستقيم فعلى خلاف ذلك وهو ان يضاف نقيض النتيجة المحالة اعني القضية المتفق عليها الى القضية المتسلمة لينتج المطلوب على هيئة احد الاشكال مثاله النتيجة المحالة كانت في المثال المتقدم كل ج د وقد حصلت من اضافة نقيض المطلوب وهو كل ج د الى القضية المتسلمة وهي كل ب د على هيئة الضرب الاول من الشكل الاول فنقيض المحالة ليس كل ج د واذا اضيف الى المقدمة المتسلمة الصادقة الاولى وهي كل ب د انتج من الضرب الرابع من الشكل الثاني على الاستقامة ليس كل ج ب وهو الذي كان المطلوب من الخلف ولما كانت النتيجة المحالة هي تالي المتصلة في الخلف فرد الخلف الى المستقيم يلاحظ الحال مما ينعقد بين التالي المذكور في اول القياسين اللذين حللنا الخلف اليهما وبين الحملية المتسلمة **قوله** ولسنا نحتاج اليه الآن اي لسنا نحتاج في معرفة الخلف الى معرفة كيفية ارتداده المتقدم اليه وارتداده الى المتقدم واعلم ان المطلوب اذا كان موجبا كليا فالخلف لا ينعقد عليه الا على هيئة قياس تكون احدى مقدمتيه سالبة جزئية وهو رابع الثاني وخامس الثالث واذا كان سالبا كليا فلا ينعقد الا على هيئة قياس تكون احدى مقدمتيه موجبة جزئية وهو ثالث الاول ورابعه وثالث الثاني وثالث الثالث ورابعه وسادسه وعليه فقس اذا كان جزئيا واما اذا رد الخلف الى المستقيم فان كان الخلف على هيئة الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب في صغرى قياس الخلف فقياس الرد يكون على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الثالث ويقع نقيض النتيجة المحالة في مثل تلك المقدمة ايضا صغرى كانت او كبرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثاني ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد يكون على هيئة الشكل الاول والا فعلى هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى وان كان الخلف على هيئة الشكل الثالث ووقع نقيض المطلوب في الصغرى فالرد على هيئة الشكل الثاني والا فعلى هيئة الشكل الاول ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الكبرى ونبين جميع ذلك بالامتحانات النهج

كما يقال مثلا في هذا المطلوب لو لم يكن ليس كل ج ب حقا لصدق نقيضه وهو كل ج ب فنجعله صغرى والمقدمة المتسلمة ولتكن قولنا لا شي من ا ب كبرى لينتج لا شي من ج ا من الضرب الاول من الشكل الثاني ولكن هي محالة فالرد الى المستقيم انما يكون على هيئة الشكل الاول مثلا بان يوخذ مقابل النتيجة وهو بعض ج ا ويجعله صغرى للمقدمة المسلمة وهي قولنا لا شي من ا ب لينتج من الضرب الرابع من الشكل الاول ليس كل ج ب وهو المطلوب من الخلف وان وقع نقيض المطلوب في الكبرى في الخلف كما يقال مثلا في هذا المطلوب لو لم يكن ليس كل ج ب حقا لصدق كل ج ب فنجعله كبرى للمقدمة المسلمة وهي قولنا لا شي من ا ب لينتج من الضرب الثاني من الشكل الثاني لا شي من ا ج ولكن هي محالة فيرد الى المستقيم على هيئة الشكل الثالث بان يوخذ مقابل النتيجة وهو قولنا بعض ا ج ويجعل صغرى للمقدمة المسلمة وهي قولنا لا شي من ا ب لينتج من الضرب الخامس من الشكل الثالث ليس كل ج ب وهو المطلوب من الخلف ويقع نقيض النتيجة المحالة ابدا في الصغرى اذ المقدمة المسلمة سالبة وهي لا يصلح ان تكون صغرى في الاول والثالث هـ

واما رد الخلف الى المستقيم فيكون بايراد قياس معكوس على عقب قياس الخلف وذلك لان الخلف يولف من نقيض المطلوب ومن مقدمة متسلمة وينتج قضية ممنوعة فاذا اخذ نقيض النتيجة الممنوعة الذي يكون مسلما لا محالة والف مع تلك المقدمة المسلمة ينتج المطلوب على الاستقامة كما قلنا في عكس القياس بلا تفاوت هـ

وان كان الخلف من الشكل الاول ووقع نقيض المطلوب في كبرى قياس الخلف كما يقال مثلا في هذا المطلوب لو لم يكن ليس كل ج ب صادقا لصدق نقيضه وهو كل ج ب فنجعله كبرى لمقدمة صادقة وليكن قولنا كل ا ج هكذا كل ا ج وكل ج ب ينتج كل ا ب من الاول وهو محال فالرد الى المستقيم انما يكون على هيئة الشكل الثالث مثلا بان يوجد مقابل النتيجة وهو ليس كل ا ب فنجعل كبرى والمقدمة المسلمة وهي قولنا كل ا ج صغرى لينتج من الضرب السادس من الشكل الثالث ليس كل ج ب وهو المطلوب هـ

كما يقال مثلا في هذا المطلوب لو لم يكن ليس كل ج ب حقا لصدق نقيضه وهو كل ج ب فنجعله صغرى لمقدمة متسلمة ولتكن كل ج ا لينتج من الضرب الاول من الشكل الثالث بعض ب ا ولتكن هي محالة فالرد الى المستقيم انما يكون على هيئة الشكل الثاني مثلا يوخذ مقابل النتيجة وهو لا شي من ب ا فنجعله كبرى للمقدمة المتسلمة وهي كل ج ا لينتج من الضرب الاول من الشكل الثاني لا شي من ج ب المستلزم لقولنا ليس كل ج ب وهو المطلوب من الخلف وان وقع نقيض المطلوب في الكبرى في الخلف كما يقال مثلا في هذا المطلوب لو لم يصدق ليس كل ج ب لصدق كل ج ب فنجعله كبرى للمقدمة المتسلمة وهي كل ج ا فينتج من الضرب الاول من الشكل الثالث بعض ا ب ولتكن هي محالة فالرد الى المستقيم انما يكون على هيئة الشكل الاول مثلا بان يوخذ مقابل النتيجة وهو لا شي من ا ب فنجعله كبرى للمقدمة المتسلمة وهي قولنا كل ج ا لينتج من الضرب الثاني من الشكل الاول لا شي منه ب المستلزم للمطلوب وهو ليس كل ج ب ويقع نقيض النتيجة المحالة في الكبرى لكونها كلية ووجوب كلية كبرى الثاني والاول هـ

التاسع في بيان قليل للعلوم البرهانية اشارة الى اصناف القياسات من جهة موادها وايقاعها للتصديق القياسات البرهانية مولفة من المقدمات الواجب قبولها ان كانت ضرورية يستنتج منها الضروري على نحو ضروريتها او ممكنة يستنتج منها الممكن والجدلية مولفة من المشهورات والتقريرية كانت واجبة او ممتنعة او ممكنة والخطابية مولفة من المظنونات والمقبولات التي ليست بمشهورة وما يشبههما كيف كانت ولو كانت ممتنعة والشعرية مولفة من المقدمات المخيلة من حيث يعتبر تخيلها كانت صادقة او كاذبة وبالجملة تولف من المقدمات من حيث لها هيئة وتاليف تقبلها النفس بما فيها من المحاكاة بل ومن الصديق فلا مانع من ذلك وبروجه الوزن ولا يلتفت الى ما يقال من ان البرهان واجبة والجدلية ممكنة اكثرية والخطابية ممكنة متساوية لاميل فيها ولا ندرة والشعرية كاذبة ممتنعة فليس الاعتبار بذلك ولا اشار اليه صاحب المنطق واما السوفسطائية فانها هي التي تستعمل المشبهة وبشا في ذلك الممتنعة المجربة على سبيل التغليط فان كان التشبيه بالواجبات ونحو استعمالها يسمى صاحبها سوفسطائيا وان كان بالمشهورات يسمى صاحبها مشاغبا ممارياو المشاغب بازاء الجدلي والسوفسطائي بازاء الحكيم ثم لما فرغ عن بيان الاحوال الصورية للقياسات وما يشبهها شرع في بيان احوالها المادية وهي تنقسم بحسبها الى خمسة اصناف وذلك لانها تفيد اما تصديقا واما تاثيرا غيره اعني التخييل والتعجب وما يفيد تصديقا فيفيد اما تصديقا جازما او غير جازم والجازم اما ان يعتبر فيه كونه حقا او لا يعتبر وما يعتبر فيه ذلك اما ان يكون حقا او لا يكون فالمفيد للتصديق الجازم الحق هو البرهان وللتصديق الجازم غير الحق هو السفسطة والتصديق الجازم الذي لا يعتبر فيه كونه حقا او غير حق او غير بل يعتبر فيه عموم الاعتراف به هو الجدل ان كان كذلك والا فهو الشغب وهو مع السفسطة تحت صنف واحد هو المغالطة وللتصديق الغالب غير الجازم هو الخطابة وللتخييل دون التصديق هو الشعر اما القياسات البرهانية فهي المولفة من القضايا الواجب قبولها وهي التي يكون التصديق بها ضروريا سواء كانت في انفسها ضرورية او ممكنة فان كونها ضرورية القبول غير كونها ضرورية في انفسها وان كانت ضرورية في انفسها كانت نتايجها ضرورية بحسب الامرين جميعا وان كانت ممكنة في انفسها كانت نتايجها ممكنة في انفسها ضرورية القبول وبالجملة فالقياسات

ركبها

البر

البرهانية يقينية مادة وصورة وغايتها ان تنتج اليقينيات واما القياسات الجدلية فهي المولفة من المشهورات ومن صنف واحد من التقريرات وهي المتسلمة من المخاطبين والجدلي اما مجيب يحفظ رايا ما ويسمي ذلك الراي وضعا وغاية سعيه ان لا يلزم واما سايل معترض بهدم وضعا ما وغاية سعيه ان يلزم فالمجيب يولف اقيسته ان قاس من المشهورات المطلقة او المحدودة حقا كان او غير حق والسايل يولفها مما يتسلمه من المجيب مشهورا كان او غير مشهور وكما ان مواد الجدل مسلمات ومتسلمات فصورها ايضا ما ينتج بحسب التسليم والتسلم قياسا كان او استقراء ولما كانت غاية الجدل هي الالزام او دفعه لا اليقين جاز وقوع الاصناف الثلاثة من القضايا اعني الواجب والممكن والممتنع في موادها واما القياسات الخطابية فهي المولفة من المظنونات والمقبولات والمشهورات في بادي الراي التي تشبه المشهورات الحقيقية حقة كانت او باطلة ويشترك الجميع في كونها مقنعة وكما ان موادها هي ما يصدق بها بحسب الظن الغالب فصورها ايضا ما ينتج بحسب الظن الغالب سواء كان قياسا او استقراء او تمثيلا ومن القياس منتجا كان او عقيما كالموجبتين في الشكل الثاني بشرط ان يظن انها منتجة فهي مقنعة بحسب المواد والصور وغايتها الاقناع واما القياسات الشعرية فهي المولفة من المقدمات المخيلة من حيث هي مخيلة سواء كانت مصدقا بها او لم يكن وسواء كانت صادقة في انفسها او لم يكن وهي التي لها هيئة وتاليف يقتضيان تاثر النفس عنها لما فيها من المحاكاة او غيرها حتى ان مجرد الصدق ربما يقتضي ذلك التاثر والوزن ايضا يفيدها رواجا لانه ايضا محاكاة ما وقدماء المنطقيين كانوا لا يعتبرون الوزن في حد الشعر ويقتصرون على التخييل والمحدثون يعتبرون معه الوزن والجمهور لا يعتبرون فيه الا الوزن والقافية فهذه هي الاقسام الحقيقية للحجج بحسب المادة واما المغالطيات فهي ليست بحقيقية وذلك انها انما تكون بحسب المشابهة والرواج ولولا قصور التميز لما ثبت للمغالطة صناعة ولذلك اخرها الشيخ ولغير المحصلين من المنطقيين تقسيمات اخر الى هذه الاقسام يعتبرون فيها اما الوجوب والامكان واما الصدق والكذب اما الاول فهو ان يقال البرهان يتالف من الواجبات والجدل من الممكنات الاكثرية والخطابة من الممكنات المتساوية اي التي لاميل فيها الى احد الطرفين ولا يكون وقوع

ت

احدهما فيها علي سبيل الندرة والشو من الممتنعات وتكون المغالطة بحسب
هذه القسمة من الممكنات الاقلية التي يدعي انها الكثرية او واجبة واما
الثاني فان يقال البرهان يتالف من الصادقات والجدل مما يغلب فيه
الصدق والخطابة مما يتساوي فيه الصدق والكذب والمغالطة مما يغلب
فيه الكذب والشعر من الكاذبات واقتصر الشيخ علي ايراد الاعتبار الاول لان
الذاهبين اليه كانوا اكثر عددا واقرب الي التحصيل ورد عليهم بان القول
بذلك باطل فان استعمال الجميع في البرهان لاستنتاج امثالها واقع ومع
البطلان فهو قول مبتدع ليس مما يوجبه تقليد المعلم الاول الذي تخطبوا
بسببه في مواضع كثيرة قد سبق ذكر بعضها والقياسات المغالطية هي
المولفة من المشبهات وما يجري مجراها اعني الوهميات وصورها ايضا كذلك
ويشاركها القياسات الامتحانية والقياسات العنادية في المواد وتخالفها
في الغايات والمشبهة منها بالواجب قبولها تقع في السفسطة المقابلة
للفلسفة وبالمشهورات في المشاغبة المقابلة للجدل وغايتها الترويج
والمشبهة بالمظنونات والمخيلات غير معتبرة لانها ان اوقعت ظنا او تخييلا
فهي من جملتها والا فلا اعتبار بها ولما كانت منافع البرهان والسفسطة
شاملة لكل واحد ممن يتعاطي النظر في العلوم بحسب الانفراد اما البرهان
فبالذات كمعرفة الاغذية المحتاج اليها واما السفسطة فبالعرض كمعرفة
السموم المحترز عنها وكانت منافع الثلاثة الباقية بحسب الاشتراك في
المصالح المدنية اقتصر الشيخ في هذا المختصر علي بيانهما دون الباقية
اشارة الي القياسات والمطالب البرهانية كما ان المطالب في العلوم قد
تكون عن ضرورة الحكم فقد تكون عن امكان الحكم وقد تكون عن وجود غير
ضروري مطلق كما قد يتوف عن حالات انصالات الكواكب وانفصالاتها
وكل جنس يخصه مقدمات تنتجه فالمبرهن ينتج الضروري من الضروريات
وغير الضروري من غير الضروري غلطا او ضحكا ∴ ذهب الجمهور الي ان مقدمات
البرهان ونتايجه لا تكون الا ضرورية لما سنذكره وذهب بعضهم الي ان
الممكنات الاكثرية ايضا قد يقع فيها فاشتغل الشيخ ببيان حال النتايج
اولا ثم استدل بذلك علي حال المقدمات اما الاول فهو ان المطالب في
العلوم كما قد تكون ضرورية وهي ككمال الزوايا للمثلث وكقبول الانقسام
غير المتناهي للجسم فقد تكون ايضا غير ضرورية اما ممكنة صرفة كالبرء
للمسلولين او وجودية كالخسوف للقمر واعلم ان الممكنة تكون ضرورية
ايضا اذا كان المطلوب هو امكان الحكم نفسه وحينئذ يكون الامكان

محمولا

عرب من اساس المصنف
كلما يكون ممكنا فينظر اما في وجوده واما في
امكانه فان نظر في امكانه وجعل الامكان
نفس المحمول يعني يراد اثبات الامكان للموضوع
تصير الجهة ضرورية لان الامكان للممكن ضروري
وان نظر في وجوده تصير وجودية هـ

محمولا لا جهة وتكون وجودية ايضا اذا كان المطلوب هو وجود الحكم او
عدمه والوجودية تكون اما اكثرية كوجود اللحية للرجل او متساوية
كالاذكار للحيوان او اقلية كوجود الاصبع الزايدة للانسان واقلي الوجود
الكثري العدم فهما داخلان في الاكثري الشامل للموجب والسالب ويكون
الوجودي بهذا الاعتبار اما اكثريا واما متساويا والمتساوي المطلق
والاقلي باعتبار الوجود فقلما يكونان مطلوبين لتعذر الوقوف عليهما
فالمطالب العلمية اما ضرورية واما وجودية اكثرية وهذا بحسب الاغلب
ولهذا ذهب من ذهب الي ان المبرهن لا يستعمل الا الضروريات او الممكنات
الاكثرية واما التحقيق فيقتضي ان الممكن اذا كان الامكان فيه
جهة والاقلي باعتبار الوجود وكذلك المتساوي قد يكون ايضا مطالب
للمبرهن خارجة عنها فالمطالب للمبرهن بحسب التحقيق اذن اما
ضرورية واما ممكنة واما وجودية والشيخ لم يورد للضروريات مثالا
لاتفاق الجمهور علي وقوعها في البرهان ولا للممكنات لكونها باعتبار
كالضروريات ومثل في الوجوديات بحالات انصالات الكواكب وانفصالاتها
فان المطلوب لا يكون امكان وجودها للكواكب بل نفس وجودها وهي
لا تدوم ما دامت الكواكب موجودة بل تتعاقب عليها فهي من الوجوديا
الصرفة ثم انه انتقل من بيان حال المطالب الي الاستدلال بها علي حال
المقدمات وهو ان كل جنس من المطالب يخصه مقدمات تناسبه وتفيده
يقينا فالمبرهن ينتج الضروري مما يكون جميع مقدماته ضرورية وغير
الضروري مما لا يكون كذلك بل اما جميعها غير ضرورية او بعضها ضرورية
وبعضها غير ضرورية فان قيل الستم حكمتم بان الصغري المطلقة او
الممكنة مع الكبري الضرورية كما في قولنا كل انسان ضاحك وكل ضاحك
ناطق ينتج ضرورية فلم لا يجوز ان يستعملها المبرهن للمطالب الضرورية
قلنا انما حكمنا بذلك هناك بحسب نظرنا في مجرد صورة القياس واما
ها هنا فلما كانت المادة ايضا معتبرة فنقول بحسب ذلك ان البرهان
لا يتالف منهما علي المطالب الضرورية وذلك لان وجود الضحك للانسان
لو كان هو الذي يفيد العلم بكونه ناطقا فقط لكان الحكم عليه بالنطق
حال زوال الضحك كاذبا فلا يكون هذا الاقتران منتجا لهذه النتيجة
وايضا الحكم بوجود الضحك لكل واحد من الناس لا يستفاد من الحس
فان الحس لا يفيد الحكم الكلي فهو مستفاد من العقل والعقل لا يحكم به
يقينا الا اذا اسنده الي علته الموجبة اياه المقارنة لكل واحد من

اساس
نزينه زادن حيوانات هـ

عرب من اساس المصنف
اقلي الوجود يكون اكثري العدم فيكون القسم
الاول والاخر داخلا في الاكثري الايجابي
والسلبي وبهذا الاعتبار يكون الممكن اكثريا
او متساويا والوجود والعدم في المتساوي
لا يكون مطلوبا لان ذلك يكون مشكوكا محضا
وتعلق اليقين بالمشكوك المحض محال هـ

لكثرة الضروريات والممكنات الاكثرية هـ

اي باعتبار كون الامكان محمولا هـ

ت

توجيه الجواب انه يقال لو كان قولنا كل انسان
ضاحك وكل ضاحك ناطق برهانا لكان الاوسط
وهو الضاحك اما ان يكون علة لثبوت الناطق
للانسان ذهنا وخارجا او يكون علة لثبوته
للانسان ذهنا ومعلولا له خارجا وذلك لانه
علي تقدير كونه برهانا اما ان يكون برهان لم
او برهان ان وكلا التقديرين باطل اما كون
الضاحك علة للناطق ذهنا وخارجا فلكون
الضاحك في الخارج معلول الناطق واما
كونه علة له ذهنا اي للعلم بثبوت الناطق
للانسان فلان الضاحك لو كان هو الذي
الي اخره هـ س ح

لانه اذا ارتفع العلة ارتفع المعلول هـ

الاشخاص وهي كونه ناطقا ويلزم من ذلك انه انما يحكم بكونه ضاحكا بعد الحكم
بكونه ناطقا فلا يكون هذا الاقتران علة لهذه النتيجة ثم ان فرضنا ان لكونه
ضاحكا علة اخري غير كونه ناطقا وكان الحكم من الصغري علي كل انسان بانه
ضاحك بعينا بالنظر الي تلك العلة كانت الصغري باعتبارها ما يشبه قولنا
كل انسان فله طبيعة ما هي علة كونه ضاحكا في بعض الاوقات وكانت
حينئذ ايضا ضرورية لا وجودية فاذن غير الضرورية من جهة ما هي
غير الضرورية لا تنتج ضرورية في البرهان اما الضرورية في انتاج غير
الضرورية فلا يضر لان النتيجة تتبع اخس المقدمتين كما مر فظهر من
جميع ذلك ان القياسات والمطالب البرهانية قد تكون ضرورية وقد تكون
غير ضرورية من الممكنات والوجوديات باصنافها وبعد ذلك فاراد ان
يشتغل بالرد علي المخالفين فيه فقال فلا يلتفت الي من يقول انه
لا يستعمل المبرهن الا الضروريات او الممكنات الاكثرية دون غيرها بل اذا
اراد ان ينتج صدق ممكن اقلي استعمل الممكن الاقلي ويستعمل في كل باب
ما يليق به وانما قال بذلك من قال من محصلي الاولين علي وجه غفل
عنه المتاخرون وهو انهم قالوا ان المطلوب الضروري يستنتج في البرهان من
الضروريات وفي غير البرهان قد يستنتج من غير الضروريات ولم يرد به غير
هذا او اراد ان صدق مقدمات البرهان في ضرورتها وامكانها واطلاقها
صدق ضروري ذكر المعلم الاول ان البرهان قياس مولف من مقدمات
يقينية لمطلوب يقيني وفسر اليقيني بما يكون الحكم فيه ضروريا لا يزول
وفهم اكثر من تاخر عنه من ذلك ان المبرهن لا يستعمل الا المقدمات الضرورية
كما مر ذكره ثم لما صادفوا اصحاب العلوم الطبيعية وما تحتها يستنتجون
غير الضروريات من امثالها مع كونهم مبرهنين طلبوا وجه ذلك فادي بهم
القسمة المذكورة الي القول بانه لا يستعمل الا الضرورية او الممكنات الاكثرية
فذكر الشيخ ان ذلك غير صحيح لان المبرهن يطلب اليقين في كل حكم ضروريا
كان او غير ضروري فيستنتج كل حكم ما يناسبه ويليق به الا انه انما يصدق
بجميع ما يصدق به مقدمة كانت او نتيجة بالضرورة التي لا تزول وهذه
ضرورة اخري متعلقة بالقضية اليقينية غير التي هي جهة لبعضها ثم ان
الشيخ اول كلام محصل الاولين يعني المعلم الاول علي وجه يطابق الحق
فقال انه يحتمل احد معنيين احدهما ان تحمل الضرورة علي التي هي
جهة لبعض مقدمات البرهان ونتائجها وانما خص الضروريات منها
بالذكر لان المبرهن يستنتج الضروري من مثله وغيره من اصحاب الصناعة

الاخر

الاخر ربما تستنتجه من غيره ولا نبالي بذلك والثاني ان تحمل الضرورة علي
التي تتعلق بصدق جميع المقدمات والنتائج اليقينية وهي الضرورة
الثانية اللاحقة بالحكم قوله واذا قيل في كتب البرهان الضروري فيراد
به ما يعم الضروري المورد في كتب القياس وما تكون ضرورته ما دام
الموضوع موصوفا بما وصف به لا الضروري الصرف وقد يستعمل في هذه
مقدمات البرهان المحمولات الذاتية علي الوجهين الاولين اللذين
فسر عليهما الذاتي في المقدمات قد ذكر ان شرايط مقدمات البرهان
خمسة اولها ان تكون اقدم من نتايجها بالطبع لتكون عللا لها وثانيها
ان تكون اقدم منها عند العقل اي تكون اعرف منها لتكون عللا للتصديق
بها وثالثها ان تكون مناسبة لنتائجها وذلك بان تكون محمولاتها ذاتية
لموضوعاتها باحد المعنيين المذكورين في النهج الاول اعني الذاتي المقوم
والعرض الذاتي فان الغريب لا يفيد العلم بما لا يناسبه ورابعها ان تكون
ضرورته اما بحسب الذات واما بحسب الوصف بان تكون مطلقة عرفية
شاملة لهما وذلك لان المحمول علي شي بحسب جوهره وهو المحمول المناسب
للموضوع ربما يزول بزوال الموضوع عما هو عليه حال كونه موضوعا
وربما لا يزول وذلك لانه ينقسم الي ما يحمل عليه بسبب ما يساويه
كالفصل وهو مما يزول بزوال نوعية ذلك الشي والي ما يحمل عليه بسبب
ما لا يساويه كالجنس وهذا ربما يزول بزوال نوعيته وربما لا يزول
مثلا الخفيف اذا حمل علي الهوا فانه يزول اذا صار ماء ولا يزول اذا صار
نارا والمرئي اذا حمل علي الاسود فانه يزول اذا صار شفافا ولا يزول
اذا صار ابيض فالضروري بحسب الذات ربما لا يشمل الزايل بزوال الموضوع
عما هو عليه حال كونه موضوعا والمشروط بكون الموضوع علي ما وضع
يشمل الجميع وخامسها ان تكون كلية وهي ههنا ان تكون محمولة علي
جميع الاشخاص في جميع الازمنة حملا اوليا اي لا يكون بحسب امر اعم
من الموضوع فان المحمول بحسب امر اعم من الموضوع كالحساس علي الانسان
لا يكون محمولا حملا اوليا ولا بحسب امر اخص من الموضوع فان المحمول
بسبب امر اخص كالضاحك علي الحساس لا يكون محمولا علي جميع ما هو
حساس بل علي بعضه فلا يكون حمله عليه كليا واعلم ان الاخيرين من
هذه الشروط يختصان بالمطالب الضرورية والكلية واقتصر الشيخ ههنا
علي ذكر شرطين من هذه الخمسة وهما الثالث والرابع وذلك لان الاول
يختص ببرهان اللم وسيذكره مع الشرط الثاني عند ذكر اقسام البرهان

اي في مقدمات الاقوال الساذجة هـ

قال الحلي في شرح التجريد فان الغريب
لا يفيد اليقين بما لا يناسبه لعدم العلاقة
الطبيعية هـ

والخامس يندرج بالقوة في الشرطين المذكورين وذلك لان الحمل علي جميع
الاشخاص وهو حصر القضية وكونه في جميع الاوقات مندرج في ضرورة
الحكم المذكورة وكونه اوليا مندرج في كونه ذاتيا بالمعني الثاني علي
بعض الوجوه **قوله** واما في المطالب فان الذاتيات المقومة لا تطلب
البتة وقد عرفت ذلك وعرفت خطاء من يخالف فيه وانما تطلب الذاتيات
بالمعني الاخر: قد ذكر في النهج الاول ان الشي يستحيل ان يتمثل معناه
في الذهن خاليا عن تمثل ما هو ذاتي له مقوم وتبين من ذكر استحالة
موفة الشي مع الجهل بمقوماته فاذن لا يكون المقوم مطلوبا البتة
والمخالفون في ذلك هم اهل الظاهر من الجدليين فانهم يذهبون الي
ان الجنس يجب ان يثبت اولا وجوده للموضوع وثانيا كونه واقعا في
جواب ما هو لتتحقق جنسيته وقد ظهر مما مر خطاهم فالمطالب البرهانية
هي الاعراض الذاتية المذكورة فان قيل اليس كون النفس او الصورة
جوهرا احد المطالب العلمية مع ان الجوهر جنس لهما وايضا فانكم تقولون
الجسم محمول علي الانسان لانه محمول علي الحيوان وهذا بيان لحمل ذاتي
الانسان عليه واجيب عن الاول بان النفس انما عرفت في اول الامر
لا من حيث ماهيتها بل من حيث انها شي ما يتصرف في الجسم ويصدر عنها
اثر فيه والجوهر المطلوب اثباته لهذا المفهوم ليس بجنس له من حيث
هو هذا المفهوم بل هو جنس للماهية المسماة بالنفس التي لم تتحصل في
العقل الا بعد العلم بجوهريتها وكذلك القول في الصورة وما يجري مجراها
وعن الثاني بان المطلوب ليس هو اثبات الجسم للانسان بل هو العلة
لثبوته له وانما تلوح العلية عند اخطار الحيوان بالبال متوسطا بينهما
واذا ثبت ان المطلوب لا يكون ذاتيا مقوما فقد ظهر ان محمولي المقدمتين
لا يمكن ان يكونا مقومين معا بل انما يكونان علي احد المأخذين
اللذين ذكرناهما في النهج الاول **في مقدمات العلوم وموضوعاتها**
وفي بعض النسخ اشارة الي الموضوعات والمسايل والمبادي في العلوم
ولكل واحد من العلوم شي او اشياء متناسبة يبحث عن احواله او عن
احوالها وتلك الاحوال هي الاعراض الذاتية له ويسمي ذلك الشي موضوع ع
ذلك العلم مثل المقادير للهندسة: موضوع العلم هو الذي يبحث في
ذلك العلم عن احواله والشي الواحد قد يكون موضوع العلم اما علي الاطلاق
كالعدد للحساب واما لا علي الاطلاق بل من جهة ما يعرض له عارض
اما ذاتي له كالجسم الطبيعي من حيث تتغير للعلم الطبيعي او غريب كالكرة

اي علي تفسير الذاتي بالشي الذي يعرض لا لامر اعم او اخص م

فيجب ان يكون المحمول عرضا ذاتيا لموضوع المطلوب ويجوز ان يكون محمول المطلوب مقوما في المقدمات اذا ثبت هذا فنقول ان الحد الاوسط في البرهان يجوز ان يكون مقوما للاصغر وان يكون عارضا له فان كان مقوما للاصغر استحال ان يكون الاكبر مقوما له لان مقوم المقوم مقوم بل يجب ان يكون عارضا له ويسمي ماخذا اولا كقولنا الانسان ناطق وكل ناطق ضاحك وان كان عارضا للاصغر جاز ان يكون الحد الاكبر مقوما للاوسط وان يكون عارضا ويسمي ماخذا ثانيا ذكره الحلي في شرح التجريد م

والحاصل ان الجوهر ذاتي لما صدق عليه المعلوم لا للمعلوم م

ترجم الامام هذا الفصل بتناسب العلوم

المتحركة

المتحركة لعلمها والاشياء الكثيرة قد تكون موضوعات لعلم واحد بشرط ان تكون
متناسبة ووجه التناسب ان تتشارك اما في ذاتي كالخط والسطح
والجسم اذا جعلت موضوعات للهندسة فانها تتشارك في الجنس اعني
الكم المتصل القار الذات واما في عرضي كبدن الانسان واجزايه واحواله
والادوية والاغذية وما شاكلها اذا جعلت جميعا موضوعات علم الطب
فانها تتشارك في كونها منسوبة الي الصحة التي هي الغاية في ذلك
العلم وانما سمي هذا الشي او الاشيا بموضوع العلم لان موضوعات جميع
مباحث ذلك العلم تكون راجعة اليه بان يكون هو نفسه كما يقال العدد
اما زوج او فرد او يكون جزئيا تحته كما يقال الثلاثة فرد او جزا منه
كما يقال في الطبيعي الصورة تفسد وتخلف بدلا او عرضا ذاتيا له
كما يقال الفرد اما اول واما مركب وانما يبحث في العلم عن احوال موضوع
العلم اي عن اعراضه الذاتية التي مر ذكرها في النهج الاول فهي محمولات
جميع مسايل العلم التي يكون اثباتها للموضوعات هو المطالب فيه **قوله**
والكل علم مبادي ومسايل فالمبادي هي الحدود والمقدمات التي منها
تولف قياساته وهذه المقدمات اما واجبة القبول واما مسلمة علي
سبيل حسن الظن بالمعلم تصدر في العلوم واما مسلمة في الوقت الي
ان تتبين وفي نفس المتعلم تشكك فيها والحدود فمثل الحدود التي تورد
لموضوع الصناعة واجزايه وجزئياته ان كانت وحدود اعراضه
الذاتية وهذه ايضا تصدر في العلوم وقد تجمع المسلمات علي سبيل
حسن الظن والحدود في اسم الوضع فتسمي اوضاعا لكن المسلمات منها
تخص باسم الاصل الموضوع والمسلمات علي الوجه الثاني تسمي مصادرات
واذا كان لعلم ما اصول موضوعة فلا بد من تقديمها وتصدير العلم بها
واما الواجب قبولها فعن تصديرها استغناء لكنها ربما خصصت هـ
بالصناعة وصدرت في جملة المقدمات وكل اصل موضوع في علم فان
البرهان عليه في علم اخر: المبادي هي الاشياء التي يبني العلم عليها
وهي اما تصورات واما تصديقات والتصورات هي حدود اشياء
تستعمل في ذلك العلم وهي اما موضوع العلم كقولنا في الطبيعي الجسم هو
الجوهر القابل للابعاد الثلاثة واما جزء منه كقولنا الهيولي هي الجوهر
الذي من شانه القبول فقط واما جزئي تحته كقولنا الجسم البسيط
هو الذي لا يتالف من اجسام مختلفة الصور واما عرض ذاتي له
كقولنا الحركة كمال مبدا اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة وهذه

شرح تجريد حلي
الاول هو الذي لا بعده الا الواحد م

وهو ان يتسلمه المتعلم وفي نفسه تشكك م

الواجب القبول كثيرة فمنها عامة ومنها خاصة بعلم او علمين كما مر فان كانت خاصة فيجب ان يوضع في جملة المبادي م

ع الاشيا تنقسم الي مايكون التصديق بوجوده متقدما علي العلم وهو الموضو
ومايدخل فيه والي مايكون التصديق بوجوده انما يحصل في العلم
نفسه وهو ماعداها كالاعراض الذاتية فحدود القسم الاول حدود
بحسب الماهية وحدود القسم الثاني اذا صورها كانت حدودا بحسب
الاسما ويمكن ان تصير بعد التصديق بالوجود حدودا بحسب الماهيا
واما التصديقات فهي المقدمات التي منها يولف قياسات العلم وتنقسم
الي بينة بحسب قبولها وتسمي القضايا المتعارفة وهي المبادي علي
الاطلاق والي غير بينة بحسب تسليمها ليبني عليها ومن شانها ان
تتبين في علم اخر وهي مبادي بالقياس الي العلم المبني عليها ومسايل
بالقياس الي العلم الاخر وهذه ان كان تسليمها مع مسامحة ما وعلي
سبيل حسن الظن بالمعلم سميت اصولا موضوعة وان كانت مع استنكار
وتشكك فيها سميت مصادرات وقد تكون المقدمة الواحدة اصلا
موضوعا عند شخص ومصادرة عند اخر وتسمي الحدود والواجب
تسليمها معا اوضاعا وهي قد توضع في افتتاح العلوم كما في الهندسة
وقد تخلط بمسايلها كما في الطبيعيات ولابد من تعليمها علي الجز المحتاج
اليها في العلم اذا كانت مخلوطة بالمسايل وتصدير العلم بها اولي ويمكن
ان يفهم من ظاهر كلام الشيخ ان الحدود والاصول الموضوعة هي التي
تصدر بها دون المصادرات لانه خصها بذلك والحق ان حكم الثلاثة
في التصدير واحد واما الواجب قبولها فمن تصديرها استغنا لظهورها
وهي تنقسم الي عام يستعمل في جميع العلوم كقولنا الشي الواحد يكون
اما ثابتا واما منفيا والي خاص ببعضها كقولنا الاشياء المساوية لشي
واحد متساوية فانه يستعمل في الرياضيات لاغير والمورد منه ذلك
في فواتح العلوم يجب ان يخصص بالعلم والا فالتصدير به قبيح ه
والتخصيص قد يكون بالجزين جميعا كما يقال في الهندسة المقادير
اما مشاركة او مباينة فخصص الموضوع الذي هو الشي بالمقدار والمحمول
الذي هو المثبت والمنفي بالمشاركة والمباينة وبهذا التخصيص صارت
القضية العامة خاصة بالهندسة وصالحة لان تعد في مقدماتها
وقد يكون بالموضوع وحده كما يقال المقادير المساوية لمقدار واحد
متساوية فخصص الموضوع الذي هو الاشياء بالمقادير ويصير المحمول
ايضا متخصصا بتخصصه فان المتساوية المقدارية غير المتساوية
العددية فهذه هي المبادي واما المسايل فهي التي يشتمل العلم عليها

أساس
العام اما عام لجميع العلوم او لبعض العلوم

أساس
هذا مثال العام لبعض العلوم وقد يكون
خاصا بعلم واحد كقولنا الجسم مولف من
المادة والصورة للطبيعي ه

اورد المصري في تجريده لهذا مثالا اخر وهو
العدد اما زوج او فرد قال الحلي في شرحه
فقولنا العدد خصصنا به الموضوع الذي
هو الشي وقولنا اما زوج واما فرد خصصنا
به المحمول اعني اما ثابت او منفي ه

وتبين

وتبين فيه وهي مطالبه والفاضل الشارح قال والتصديقات اما واجبة
القبول وتسمي تلك مع الحدود اوضاعا ومنها مسلمة علي سبيل حسن
الظن بالمعلم وهي تصدر في العلم وهي التي تسمي مصادرات ومنها
مسلمة في الوقت الي ان تتبين في مواضع اخر وفي نفس المتعلم فيها
شك ثم ان تلك القضايا ان كانت اعم من موضوع تلك الصناعة وجب
تخصيصها بها وان كانت غير بينة بذاتها وجب بيانها في علم اخر
اقول في هذا الكلام خبط كثير فان واجبة القبول لا تسمي اوضاعا
والمسلمة علي سبيل حسن الظن لا تسمي مصادرة وجميع هذه القضايا
لا تخصص بل الواجب قبولها وذلك عند التصدير بها لا غير واما ان
لم يصدر بها فانها لشدة وضوحها تستعمل في كثير من المواضع علي
عمومها من غير تخصيص ولا ادري كيف وقع هذا منه فلعله من
الناسخين والله اعلم **في نقل البرهان وتناسب العلوم** اعلم
انه اذا كان موضوع علم ما اعم من موضوع علم اخر اما علي وجه
التحقيق وهو ان يكون احدهما وهو الاعم جنسا للاخر واما علي ان
يكون الموضوع في احدهما قد اخذ مطلقا وفي الاخر مقيدا بحالة
خاصة فان العادة جرت بان يسمي الاخص موضوعا تحت الاعم
مثال الاول علم المجسمات تحت علم الهندسة ومثال الثاني علم
الاكر المتحركة تحت علم الاكر وقد يجتمع الوجهان في واحد فيكونا اولي
باسم الموضوع تحت مثل علم المناظر تحت علم الهندسة وربما كان موضوع
علم ما مباينا لموضوع علم اخر لكنه ينظر فيه من حيث اعراض خاصة
بموضوع ذلك العلم فيكون ايضا موضوعا تحته مثل الموسيقي تحت علم
الحساب ∴ العلوم تتناسب وتتخالف بحسب موضوعاتها فلا تخلو اما ان
يكون بين موضوعها عموم وخصوص او لا يكون فان كان فاما ان يكون
علي وجه التحقيق او لا يكون والذي يكون علي وجه التحقيق هو
الذي يكون العموم والخصوص بامر ذاتي وهو ان يكون العام جنسا
للخاص كالمقدار والجسم التعليمي اللذين احدهما موضوع الهندسة
والثاني موضوع المجسمات والعلم الخاص الذي يكون بهذه الصفة
يكون تحت العام وجزا منه والذي ليس علي وجه التحقيق هو الذي
يكون العموم والخصوص بامر عرضي وينقسم الي مايكون الموضوع فيهما
شيا واحدا لكن وضع ذلك الشي في العام مطلقا وفي الخاص مقيدا
بحالة خاصة كالاكر مطلقة ومقيدة بالمتحركة اللذين هما موضوعا

ترجم الامام هذا الفصل بنقل البرهان و

علمين والي ما يكون الموضوع فيهما شيين ولكن موضوع العام عرض عام
لموضوع الخاص كالوجود والمقدار اللذين احدهما موضوع الفلسفة
الاولي والثاني موضوع الهندسة والعلم الخاص الذي يكون علي
هذين الوجهين يكون تحت العلم العام ولكنه لا يكون جزاء منه وقد
يجتمع الوجهان اعني الذي بحسب التحقيق والذي ليس بحسبه في واحد
فيكون الخاص بالوجهين اولي بان يطلق عليه انه موضوع تحت العام
من الخاص باحد الوجهين وهو مثل علم المناظر فان موضوعه تحت
موضوع علم الهندسة بالوجهين وذلك لان موضوعه الخطوط المفروضة
في سطح مخروط النور المتصل بالبصر فالخطوط المفروضة في سطح
مخروط ما هي نوع من المقادير ولذلك يكون العلم الباحث عنها تحت
الهندسة وجزا منها وهي مطلقة اعم منها مقيدة بالنور المتصل
بالبصر فالعلم الباحث عنها مع هذا القيد يكون داخلا تحت الاول ولا
يكون جزا منه فاذا علم المناظر داخل بالمعني الثاني تحت ما هو داخل
بالمعني الاول تحت الهندسة فهو اولي بالدخول مما يكون دخوله
باحد المعنيين وحينئذ يكون اسم الموضوع تحت انما يقع بالتشكيك علي
الذي بمعنيين وعلي الذي بمعني واحد واما اذا لم يكن بين الموضوعات
عموم وخصوص فاما ان يكون الموضوع شيا واحدا ويختلف بحسب
قيدين مختلفين كاجرام العالم فانها من حيث الشكل موضوعة للهيئة
ومن حيث الطبيعة موضوعة للسماء والعالم من الطبيعي ولذلك
يتفق اتحاد بعض المسايل فيهما بالموضوع والمحمول واختلافها بالبراهين
كالقول بان الارض مستديرة وهي في وسط السماء فيهما واما ان لا
يكون الموضوع شيا واحدا بل يكون شيين مختلفين ولا يخلو اما ان يكون
بينهما تشارك في البعض اولا يكون فان كان فهو مثل الطب والاخلاق
فان لموضوعيهما اشتراكا في البحث عن القوي الانسانية لكن عن
جهتين مختلفتين ولذلك يقع لبعض مسايلهما اتحاد في الموضوع
وان لم يكن بينهما تشارك فاما ان يكونا معا تحت ثالث فيكون العلمان
متساويين في الرتبة كالهندسة والحساب واما ان لا يكونا كذلك
ولا يخلو اما ان يوضع احدهما مقارنا لاعراض ذاتية تختص بالاخر
او لا يوضع فان وضع فيكون العلم الباحث عنه من حيث يبحث عن
تلك الاعراض موضوعا تحت العلم الباحث عن الاخر وذلك كالموسيقي
والحساب فان موضوع الموسيقي هو النغم من حيث يعرض لها التاليف

بحسب الفلسفة الاولي فان موضوع الفلسفة الاولي هو الموجود وموضوع الهندسة الكم المتصل وموضوع الحساب الكم المنفصل وهما داخلان تحت الموجود

ويكونان تحت علم يكون موضوعه نفس الكم ان كان علم كذا ه

والبحث

والبحث عن النغم المطلقة يكون جزا من العلم الطبيعي لكنه يبحث في
الموسيقي عنها من حيث يعرض لها نسب عددية مقتضية للتاليف
وكان من حق تلك النسب اذا كانت مجردة ان يبحث عنها في علم الحساب
فلذلك صار هذا البحث تحت الحساب دون الطبيعي واما ان لم يكن
احد الموضوعين مقارنا لاعراض الاخر فالباحث عنهما علمان متباينان
مطلقا كالطبيعي والحساب وقد حصل من هذا البحث ان كون علم تحت
اخر انما يكون علي اربعة وجوه احدها ان يكون الموضوع العالي
جنسا لموضوع السافل وثانيها ان يكون موضوعهما واحدا لكنه في
احدهما وضع مطلقا وفي الاخر مقيدا وثالثها ان يكون موضوع
العالي عرضا عاما لموضوع السافل ورابعها ان يكون البحث عن
موضوع السافل من حيث اقترن به اعراض موضوع العالي والشيخ
قد ذكر من هذه الاربعة ثلاثة في هذا الموضع قوله والكثر الاصول
الموضوعة في العلم الجزي الموضوع تحت غيره انما يصح في العلم الكلي
الموضوع فوق علي انه كثيرا ما يصح مبادي العلم الكلي الفوقاني في
العلم الجزي السفلاني ∴ العلم السفلاني يسمي جزئيا بالقياس الي الفوقاني
والفوقاني كليا بالقياس اليه واكثر المبادي الغير البينة للجزي انما تكون
مسايل للعلم الكلي تبين فيه وذلك كقولنا الجسم مولف من هيولي
وصورة والملا اربعة فانهما من مبادي الطبيعي ومن مسايل
الفلسفة الاولي وقد يكون بالعكس من ذلك فان امتناع تاليف الجسم
من اجزاء لا تتجزي مسلمة من الطبيعي ومبدا في الالهي لاثبات
الهيولي علي انه اصل موضوع هناك ويشترط في هذا الموضع ان
لا تكون المسئلة في السفلاني مبنية علي ما يتبين بها في الفوقاني
ليلا يصير البيان دورا قوله وربما كان علم فوق علم وتحت اخر وينتهي
الي العلم الذي موضوعه الموجود من حيث هو موجود ويبحث عن
لواحقه الذاتية وهو العلم المسمي بالفلسفة الاولي ∴ العلم الذي يكون
فوق علم وتحت علم كالطبيعي الذي هو فوق الطب وتحت الفلسفة
الاولي والنسب بينها تختلف علي الوجوه المذكورة فالطب عند من
يكون موضوعه بدن الانسان من حيث يصح ويمرض يكون تحت
علم الحيوان من الطبيعي بثلاثة اوجه من الاربعة المذكورة وهي
الاول والثاني والرابع وذلك لان الانسان نوع من الحيوان وقد
اخذ في الطب مقيدا بقيد وانما ينظر فيه من حيث يقترن ببعض

ولم يذكر الوجه الرابع ه

الاعراض الذاتية للحيوان وعلم الحيوان يكون تحت الطبيعي بالوجه الاول
ولذلك تعد في اجزايه والطبيعي تحت الفلسفة الاولي بالوجه الثالث
الذي لم يصرح به الشيخ واذ لا شي اعم من الموضوع الذي هو موضوع
الفلسفة الاولي فلا علم اعلي منها ويبحث فيها عن الاعراض الذاتية
للموجود من حيث هو موجود وهي كالواحد والكثير والقديم والمحدث
وبقي ههنا بحث وهو ان هذا الفصل مترجم في الكتاب بنقل البرهان
ولم يذكر فيه نقل البرهان والفصل الذي قبله مترجم في بعض النسخ
بتناسب العلوم وليس فيه ذكر تناسب العلوم اصلا والفاضل الشارح ع
ترجمها علي هذه الرواية ولم يذكر الوجه في ذلك فاقول اصح الروايات
ما اوردناه اعني ترجمتها بما مر ولنقل البرهان معنيان احدهما ان
يكون علم مبنيا علي اصل موضوع يتبين في علم اخر فيكون البرهان الذي
يتبين به ذلك الاصل منقولا عن علمه الي العلم الاول المبني عليه حتي
يتم ذلك العلم به والثاني ان تكون المسيلة من علم ما والبرهان عليه انما
يكون بشي من حقه ان يكون في علم اخر وانما نقل من ذلك العلم الي
هذا العلم لبيان تلك المسيلة كمسايل المناظر والموسيقي فان من حق
براهينهما ان تكون بعينها من علمي الهندسة والحساب وذلك لان تلك
المسايل لو جردت عن نور البصر وعن النغم لكانت بعينها مسايل من العلمين
المذكورين وبذلك الاقتران لم تتغير احوالها فلذلك تنقلب البراهين من
مواضعها اليها وهي السبب بعينه لكون الموسيقي تحت الحساب دون
الطبيعي واسم النقل بهذا المعني الثاني احق منه بالذي قبله الا ان
اشتمال الفصل علي المعني الاول اكثر منه علي الثاني اشارة الي برهان
لم وبرهان ان ان الحد الاوسط ان كان هو السبب في نفس الامر
لوجود الحكم وهو نسبة اجزاء النتيجة بعضها الي بعض كان البرهان
برهان لم لانه يعطي السبب في التصديق بالحكم ويعطي السبب في
وجود الحكم فهو مطلقا معط للسبب وان لم يكن كذلك بل كان سببا
للتصديق فقط واعطي اللمية في التصديق ولم يعط اللمية في الوجود
فهو المسمي ببرهان ان لانه دل علي انية الحكم في نفسه دون لميته في
نفسه فان كان الاوسط في برهان ان مع انه ليس بعلة لنسبة حدي
النتيجة هو معلول لنسبة حدي النتيجة لكنه اعرف عندنا يسمي دليلا
مثال ذلك قولك ان كان كسوف قمري فالارض متوسطة بين الشمس
والقمر لكن الكسوف القمري موجود فاذن الارض متوسطة واعلم ان

لان ذلك ليس نقلا للبرهان بل نقلا للاصل الموضوع الذي شرطه ان يبين في علم اخر اقدم هـ

حيث قال واكثر الاصول الموضوعة في العلم الجزيي الي اخره هـ س م

الاستثناء كالحد الاوسط وقد بينت المتوسط بالكسوف الذي هو معلول
التوسط والذي هو برهان لم ان يكون الامر بالعكس فتبين الكسوف
ببيان توسط الارض وانت يمكنك ان تقيس قياسا حمليا من القبيلين
بحدود مشتركة وليكن الحد الاصغر محموما والحدان الاخران قشعريرة
غارزة ناخسة وحمي غب والمعلول منهما القشعريرة. الحد الاوسط
في البرهان لا بد وان يكون علة لحصول التصديق بالحكم الذي هو المطلوب
في العقل والا فلم يكن البرهان برهانا علي ذلك المطلوب هذا خلف
ثم انه لا يخلو اما ان يكون مع ذلك علة ايضا لوجود ذلك الحكم في الخارج
او لا يكون فان كان فالبرهان هو المسمي ببرهان لم والا فهو البرهان
المسمي ببرهان ان وهو لا يخلو اما ان يكون الاوسط فيه معلولا لوجود
الحكم في الخارج او لا يكون والاول يسمي دليلا والثاني لا يخص باسم
والدليل يشارك برهان لم في الحدود ويتخالفان في وضع الاوسط
والاكبر والنتيجة واحق البراهين باسم البرهان هو برهان لم لانه معط
للسبب في الوجود والعقل والعلم اليقيني بما له سبب خارج عن اجزاء
القضية لا يحصل الا به كما ذكرناه فمقدمتاه اقدم في الوجود والعقل
جميعا من النتيجة واما برهان ان فلا يعطي السبب الا في العقل فقط
والعلم اليقيني يحصل به اذا كان السبب في العقل مستندا الي سببه
في الوجود الا انه يكون غير مذكور في البرهان والواقع في البرهان يكون
سببا في العقل فقط ويكون البرهان به برهان ان ومقدمتا هذا البرهان
اقدم في العقل لانهما اعرف عندنا وليستا باقدم في الطبع وانما عرفا بلم
وان لان اللمية هي العلية والانية هي الثبوت وبرهان لم يعطي علة
الحكم علي الاطلاق وبرهان ان لا يعطي علته في الوجود ولكنه يعطي
ثبوته في العقل والشيخ اورد مثالين احدهما استثنايي والاخر اقتراني
حملي يمكن ان يتمثل بهما في برهان لم وفي الدليل باختلاف الوضع اما
الاستثنايي وهو التمثل بالخسوف وتوسط الارض فظاهر مشهور واما
الاقتراني ففيه نظر لان المراد من حمي غب ان كان هو الحرارة الغريبة
الفاشية في الاعضاء التي تفارق وتعود في كل يومين مرة واحدة
علي ما هو المتعارف فليست هي بعلة للقشعريرة بل هما معلولا علة
واحدة وهي الصفراء المتعفنة خارج العروق وحينئذ يكون البرهان
من الحدود المذكورة في الكتاب ضربا من برهان ان غير الدليل وان كان
المراد من حمي الغب هي الصفراء المتعفنة خارج العروق علي وجه

اي الشخص الذي له حمي هـ

فان اريد برهان لم يقال هذا الشخص له قشعريرة غارزة ناخسة لان له حمي غب وان اريد برهان ان يقال هذا الشخص له حمي غب لانه له قشعريرة غارزة ناخسة هـ

تسمية العلة بمعلولها الخاص كان المثال صحيحا وان كان مخالفا للمتعارف
من العبارة قوله واعلم انه لا سواء قولك ان الاوسط علة لوجود الاكبر
مطلقا او معلول له مطلقا وقولك انه علة او معلول لوجود الاكبر في
الاصغر وهذا مما يغفلون عنه بل يجب ان يعلم انه كثيرا ما يكون الاوسط
معلولا للاكبر لكنه علة لوجود الاكبر في الاصغر ∴ وجود الاكبر مطلقا غير
وجود الاكبر في الاصغر والحكم هو الثاني وعلة الاول غير علة الثاني
فالاوسط علة في برهان لم ومعلول في الدليل للثاني دون الاول
واهل الظاهر من المنطقيين قد غفلوا عن هذا الفرق والشيخ اوضح
الحال فيه ومما نزيده بيانا ان الاوسط يمكن ان يكون مع كونه علة
لوجود الاكبر في الاصغر معلولا للاكبر كما ان حركة النار علة لوصولها الي
هذه الخشبة مع انها معلولة للنار ويكون هذا البرهان برهان لم ومنه
قولنا العالم مولف ولكل مولف مولف فاما في الدليل فلا يمكن ان
يكون الاوسط مع كونه معلولا لوجود الاكبر في الاصغر علة لوجود الاكبر
لانه يلزم من ذلك تقديم وجود الاكبر في الاصغر علي وجوده مطلقا
وهو محال واعلم ان علة وجود الاكبر انما يكون علة لوجوده في الاصغر
في موضعين احدهما ان لا يكون للاكبر وجود الا في الاكبر كالكسوف
والذي لا يوجد الا في القمر فعلته علة لوجوده في القمر والثاني ان يكون
علة الاكبر علته اينما وجد كالصفرا المتعفنة خارج العروق التي هي علة
لحمي الغب اينما وجدت فهي علة لوجودها في بدن زيد واما في غير
هذين الموضعين فعلتاهما متغايرتان اشارة الي المطالب من امهات
المطالب مطلب هل الشي موجود مطلقا او موجود بحال كذا والطالب
به يطلب احد طرفي النقيض ∴ المطالب العلمية تنقسم الي اصول والي
فروع والاصول هي الكلية التي لا بد منها ولا يقوم غيرها مقامها وتسمي
بالامهات والفروع هي الجزية التي عنها بد في بعض المواضع ويمكن
ان يقوم غيرها مقامها والامهات قد قيل انها ثلاثة هي بالقوة ستة
وهي مطلب هل وما ولم لان كل واحد يشتمل علي مطلبين وقد قيل
انها اربعة واضيف مطلب اي اليها فصار اثنان للتصور وهما ما واي
واثنان للتصديق وهما هل ولم فمطلب هل يشتمل علي بسيط يكون
الموجود فيه محمولا كقولنا هل زيد موجود وعلي مركب يكون الموجود
فيه رابطة كقولنا هل زيد موجود في الدار قوله ومنها مطلب ما هو
الشي وقد يطلب به ماهية ذات الشي وقد يطلب به ماهية مفهوم الاسم

اي لنسبة الاكبر الي الاصغر وربما يكون
الاوسط معلولا للاكبر في نفس الامر ويكون
علة لنسبة الاكبر الي الاصغر كقولنا الحجر
طالب للمركز لانه ثقيل والثقل علة لنسبة
الاكبر الي الاصغر ومعلول لطبيعة طالب
المركز هـ

فيه نظر اذ الاكبر في هذا القياس ليس هو
النار هـ سج

صورة القياس هكذا هذه الخشبة تتحرك
اليها النار وكل ما تتحرك اليها النار وصلت
اليه النار فهذه الخشبة وصلت اليها النار
وفيه نظر اذ الاكبر في هذا القياس ليس
هو النار هـ

قال الحلي في شرح التجريد الحد علي قسمين
منه ما هو بحسب الاسم ومنه ما هو بحسب
الماهية فالاول هو الذي يفسر الاسم ويشرح
ويندرج فيه الموجود والمعدوم والثاني
هو القول المفيد لتصور الحقيقة في نفسها وانما يكون بعد الوجود هـ

اي يطلب به الامر المعقول من الحقيقة الموجودة هـ

المستعمل

المستعمل ∴ ذات الشي حقيقته ولا تطلق علي غير الموجود والمراد ان الطالب
بما الاول هو السايل عما هو ويجاب باصناف المقول في جواب ما هو كما
تقدم ذكرها وقد تقع الحدود الحقيقية في جوابه وربما يقام الرسوم
مقامها علي وجه التوسع او عند الاضطرار والطالب بما الثاني هو السايل
عن ماهية مفهوم الاسم كقولنا ما الخلاء وانما لم يقل عن مفهوم الاسم
لان السوال بذلك يصير لغويا بل هو السايل عن تفصيل ما دل عليه الاسم
اجمالا فان اجيب بجميع ما دخل في ذلك المفهوم بالذات ودل الاسم عليها
بالمطابقة والتضمن كان الجواب حدا بحسب الاسم وان اجيب بما يشتمل
علي شي خارج عن المفهوم دل عليه بالالتزام علي سبيل التجوز كان
رسما بحسب الاسم قوله ولا بد من تقديم مطلب ما الشي علي مطلب
هل الشي اذا لم يكن ما يدل عليه الاسم المستعمل هذا للمطلب مفهوما
وكيف فان المطلوب فيه شرح الاسم وفي بعض النسخ اذا لم يكن ما يدل
عليه الاسم المستعمل جزا للمطلب مفهوما ∴ المراد ان مطلب ما الذي به
يطلب شرح الاسم يجب ان يتقدم مطلبي هل ويعني بقوله اذا لم يكن ما
يدل عليه الاسم المستعمل هذا تفسير هذا المطلب ليميزه عن قسيمه فان
المتقدم علي مطلبي هل هو الذي يطلب شرح الاسم الذي لا يفهم مدلوله
الا بعد دون الاخر وتقدير كلامه اذا لم يكن مدلول الاسم المستعمل في
المطلب المحتاج في بيانه الي حد مفهوما والذي لا يكون مدلوله حدا
مفهوما للمطلب يعني المسول عنه وانما قال ذلك لان مدلول الاسم اذا
كان حدا او المحدود انما يكون بحسب الذوات المحصلة كان للمحدود ذات
محصلة واذا كان المدلول مع كونه حدا هو مفهوما كان تحصل تلك
الذوات اعني وجودها ايضا معلوما فلا يكون بهل البسيط حينئذ
فايدة وحينئذ لا يكون السوال بما قبل هل قوله وكيف كان فالمطلوب
فيه شرح الاسم ∴ اي كيف كان الحال فان المطلوب في السوال بلفظه
ما هذه التي تتقدم علي مطلبي هل هو شرح الاسم واما بالرواية
الاخري فيكون معناه هكذا اذا لم يكن مدلول الاسم الذي استعمل علي
انه جزء للمطلب مفهوما وذلك لانا اذا قلنا ما الخلا فقد استعملنا اسم
الخلا علي انه جزء للمطلب وذلك لان المطلب هو مجموع اللفظين فاما هذا
جزء للمجموع فيكون قولنا جزا للمطلب علي هذه الرواية نصبا علي
التمييز عن المستعمل وقولنا مفهوما نصب لانه خبر لم يكن وانا اظن
ان هذه الرواية تصحيف للاولي وكلاهما تصحيفان والاصل كان

لب

سمرقندي
لا بد من تقديم مطلب ما الذي يطلب به ماهية
مفهوم الاسم علي مطلبي هل لان طلب وجود
الشي مطلقا او بحال كذا متاخر عن فهم معني
الاسم لكن اذا لم يكن ما دل عليه الاسم المستعمل
هذا المطلب مفهوما للمطلوب اذ لو كان كما كان
مطلب ما مقدما فانه المطلوب منه شرح
معني الاسم فاذا كان معني الاسم مشروحا
فلا يحتاج اليه كما يقال هل النقطة موجودة
فانه لم يتقدم عليه ما النقطة اما اذا
قيل هل شي مساو للمبرد لا ينقسم موجود
فلا يحتاج الي مطلب ما وانما قال هذا
مفهوما اذ لو كان هذا غير مفهوم يحتاج اليه
كما يقال هل شي ذو وضع لا ينقسم موجود
فانه يحتاج الي شرح معني الوضع هـ

قال الشيخ الحلي في كتابه المسمي بالاسرار
المطلب من مطلبي ما يتاخر عن مطلب
هل البسيط والثاني يتقدمه هـ

هكذا اذا لم يكن الاسم المستعمل حذاء المطلب مفهوما فانه مطابق لمراده
مستغن عن التمحلات التي اوردناها وذلك واضح قوله واذا كان للشي
وجود صار ذلك بعينه حد الذاته او رسما ان كان فيه تجوز؛ معناه
ظاهر ومثاله اذا قلنا في جواب من يقول ما المثلث المتساوي الاضلاع
انه شكل يحيط به ثلاثة خطوط متساوية كان حدا بحسب الاسم ثم اذا
بينا له الشكل الاول من كتاب اقليدس صار قولنا الاول بعينه حدا بحسب
الذات قوله ومنها مطلب اي شي ويطلب به تمييز الشي عما عداه في بعض
النسخ ومنها مطلب اي شي الشي وهو ايضا مما يعد في اصول المطالب
ويطلب به تمييز الشي عما عداه؛ قد يجاب عن اي شي بما يميز تمييزا ذاتيا
وقد يجاب بما يميز تمييزا عرضيا والمراد هو الاول وقد لا يعد هذا المطلب
من الاصول لان مطلب ما يغني عنه اذ جوابه يشتمل علي جميع الذاتيات
مميزة كانت او غير مميزة وقد يعد فيها لانه بعد الجواب عما هو في حال
الشركة يتعين لطلب تمييز كل واحد من مختلفات الحقايق بالفصول
ولا يقوم غيره مقامه قوله ومنها مطلب لم الشي فكانه يسال عما هو
الحد الاوسط اذا كان الغرض حصول التصديق لجواب هل فقط او يسال
عن ماهية السبب اذا كان الغرض ليس هو حصول التصديق بذلك فقط
وكيف كان بل يطلب سببه في نفس الامر ولا شك في ان هذا المطلب بعد
هل في المرتبة بالقوة او بالفعل؛ مطلب لم يطلب العلة اما في التصديق
فقط كما يقال لم مبدا الكل واحد واما في الوجود كما يقال لم تجذب
المغناطيس الحديد وههنا نكتة وهي ان المطالب كما يكثرها المكثرون
فللمقللين ايضا تقليلها بان يجعلوا اصولها اثنين مطلبا للتصور
ومطلبا للتصديق ويطوي الباقية فيهما وعلي هذا التقدير يمكن
ان يطوي مطلب لم في مطلب ما حتي تكون الامهات هي مطلبي ما
وهل فقط وقد اشار الشيخ الي ذلك بقوله فكانه يسال عما هو الحد
الاوسط او عن ماهية السبب ومطلب لم تابع لمطلب هل في المرتبة
اما بالفعل فكما يقال هل القمر منخسف فان قيل نعم قيل لم واما بالقوة
فكما يقال لم ينخسف القمر فانه يتضمن الحكم بانخسافه بالقوة ويطلب
العلة فيه قوله ومن المطالب ايضا كيف الشي واين الشي ومتي الشي
وهي مطالب جزئية ليست من الامهات بل تنزل عن ان تعد فيها
ويستغني عنها كثيرا بمطلب هل المركب اذا فطن لذلك الكيف والاين والمتي
ولم يعلم نسبته الي الموضوع المطلوب حاله؛ لم يذكر الشيخ مطلب كم ومن

وها

وها ايضا من الجزئيات المشهورة فهي جزئية لانها تطلب علوما جزئية
بالقياس الي المطالب المذكورة ولا تتم فايدتها فانه ما لا كيفية له مثلا
لا يسال عنه بكيف ولذلك تنزل عن ان تعد في الاصول ويستغني
عنها بمطلب هل المركب اذا كان المسؤول عنه معلوما بماهيته ومجهولا
بانتسابه الي الموضوع فيقال هل زيد اسود هل هو في الدار هل
هو الآن قوله فان لم نفطن لذلك لم يقم ذلك المطلب مقام هذا وكان
مطلبا خارجا عما عد فيه نظر لان مطلب اي اذا عد في الاصول
يقوم مقامها فيقال اي كيفية له في اي مكان هو في اي وقت هو
وحينئذ لا يكون كل واحد من هذه المطالب مطلبا خارجا عما عد
قبلها النهج العاشر في القياسات المغالطية اعلم ان الغلط
قد يقع اما بسبب في القياس وهو ان يكون المدعي قياسا ليس بقياس
في صورته وهو ان لا يكون علي سبيل صورة شكل منتج او يكون
قياسا في صورته لكن ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه ما ليس
بعلة علة او لا يكون قياسا بحسب مادته اي انه بحيث اذا اعتبر
الواجب في مادته اختل امر صورته واذا سلم ما فيه علي النحو الذي
قيل كان قياسا ولكنه غير واجب تسليمه فاذا روعي فيه تشابه احوال
الاوسط في المقدمتين واحوال الطرفين فيهما مع النتيجة لم يجب
تسليمه فلم يكن قياسا واجب القبول وان كان قياسا في صورته
وقد عرفت الفرق بينهما ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل

اي في حد القياس حيث قال متي سلمت
وفي البرهان هو

والمصادرة علي المطلوب الاول من هذا القبيل وذلك اذا كان حدان
من حدود القياس هما اسمان لمعني واحد فالواجب ان يكونا مختلفي
المعاني فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا اليه من احوال
مادته لم يقع غلط من قبل الجهل بالتاليف ومن وضع ما ليس بعلة
علة ومن المصادرة علي المطلوب الاول؛ الغلط يقع بسبب يرجع
اما الي التاليف القياسي واما الي اجزايه التي هي المقدمات ثم
الحدود والشيخ بدا بالقسم الاول فقال ان الغلط قد يقع اما بسبب
في القياس واخر القسم الثاني الي ان يتم الكلام في القسم الاول ثم
الذي يرجع الي التاليف يكون لسبب يرجع اما الي صورة القياس
واما الي مادته وبدا بالقسم الاول فقال وهو ان يكون المدعي قياسا
ليس بقياس في صورته ثم الذي يرجع الي الصورة يكون اما بحسب
نسبة بعض المقدمات الي بعض او بحسب نسبتها الي النتيجة والذي

يكون بحسب نسبة المقدمات بعضها الى بعض فهو ان لا يكون على شكل
وضرب منتج وقد اشار اليه بقوله وهو ان لا يكون على سبيل شكل منتج
والذي يكون بحسب نسبة المقدمات الى النتيجة فلا يخلو اما ان يكون
السبب هو ان المقدمات لم يلزم منها قول غيرها او لزم ولكن اللازم
ليس هو المطلوب والاول هو المصادرة على المطلوب ولم يذكره الشيخ
ههنا لانه يحتاج الى شرح فاخره الى ان يفرغ عن القسمة ويشتغل بشرحه
والثاني هو وضع ما ليس بعلة علة لان وضع القياس الذي لا ينتج
المطلوب لانتاجه هو وضع ما ليس بعلة للمطلوب مكان علته فان
القياس علة للنتيجة واليه اشار بقوله او يكون قياسا في صورته
لكنه ينتج غير المطلوب اذ قد وضع فيه بعلة علة واما الذي يرجع الى
مادة القياس فهو ان يكون القياس مشتملا على مقدمة لو وضعت
بحيث تكون مسلمة كما كانت على هيئة قياس ولو وضعت على هيئة
قياس خرجت عن ان تكون مسلمة واليه اشار بقوله او لا يكون قياسا
بحسب مادته الى قوله وان كان قياسا في صورته ومثاله ان يقال
كل انسان ناطق من حيث هو ناطق ولا شي من الناطق من حيث
هو ناطق بحيوان وذلك لان القياس انما ينعقد بحسب الصورة من
هذه الحدود اما مع اثبات القيد الذي هو قولنا من حيث هو ناطق
في المقدمتين جميعا او مع حذفه عنهما جميعا لكن اثباته فيهما يقتضي
كذب الصغرى وحذفه منهما يقتضي كذب الكبرى وان حذف عن الصغرى
واثبت في الكبرى ليكونا صادقين اختلت صورة القياس فلم يكن الاوسط
مشتركا فالقياس المنعقد منهما بحسب الصورة لا يكون قياسا واجب
القبول بحسب المادة ولهذا كان السبب في هذا القسم من جهة
المادة قوله وقد عرفت الفرق بينهما اي بين هذين القياسين المذكورين
قوله ووضع ما ليس بعلة علة من هذا القبيل والمصادرة على
المطلوب الاول من هذا القبيل: اي مما يقع الغلط فيه من جهة
التاليف لا من جهة المادة ثم اخذ في بيان المصادرة على المطلوب
الاول بقوله وذلك اذا كان حدان من حدود القياس الى قوله
والواجب ان يكونا مختلفي المعاني فالمصادرة على المطلوب الاول
تشتمل على حدين مترادفين ويلزم منه ان تكون احدى المقدمتين
خالية عن الوضع والحمل وهي التي يتحد حداها كما مر والثانية هي
النتيجة بعينها فيكون التاليف عن مقدمة واحدة بالحقيقة ويكون

في الافتراض وفي قياس المساواة

احد

احديهما النتيجة هو الاوسط مثاله كل انسان بشر وكل بشر ناطق
فكل انسان ناطق وما يقع في قياس واحد هكذا يكون ظاهرا غير
ملتبس والخفي منها هو الذي يقع في اقيسة مركبة تقتضي تباعد
النتيجة والمقدمة المتحدة بها والفاضل الشارح ذهب الى ان
وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة على المطلوب من الاغلاط التي
تتعلق بالمادة وليس كذلك فان الخلل فيهما ليس لانهما يشتملان على
حكم غير مسلم بل لان القياس المشتمل عليهما يتالف مع النتيجة اما من
حدود ليست اقل مما يجب لكنها غير ما يجب وهو وضع ما ليس بعلة علة
او من حدود يجب لكنها اقل مما يجب وهو المصادرة على المطلوب فالخلل
فيهما راجع الى الصورة دون المادة ولذلك جعلا من مباحث كتاب
القياس فهذه هي اسباب الاغلاط المتعلقة بالتاليف القياسي وقد
ظهر انها اربعة اثنان منها يتعلقان بنفس القياس وهما اختلال الصورة
والمادة ويشتركان في ان الخلل فيهما سوء التاليف واثنان يتعلقان
بحال القياس والنتيجة معا وهما وضع ما ليس بعلة علة والمصادرة
على المطلوب فاذن جميع ما يتعلق بالتاليف القياسي ثلاثة اشياء
والى ذلك اشار الشيخ بقوله فاذا روعي في القياس صورته ثم ما اشرنا
اليه من احوال مادته لم يقع غلط من قبيل الجهل بالتاليف ومن
وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة على المطلوب الاول قوله
هذا واما ان لا يكون الغلط في كون القياس قياسا واجب القبول ولكن
بسبب في المقدمات مقدمة مقدمة فانه يقع الغلط بسبب اشتراك
في مفهوم الالفاظ على بساطتها او على تركيبها على ما قد علمت ومن
جملتها مثل ما قد يقع بسبب الانتقال من لفظ الجمع الى لفظ كل واحد
وبالعكس فيحمل ما يكون لكل واحد كائنا للكل وما يكون للكل كائنا
لكل واحد ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد من الاجزاء فرقا
وربما كان الانتقال على سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع
صادقا فيظن انه اذا فرق كان صادقا مثل من يظن انه اذا صح
ان يقول امرء القيس كان شاعرا صح ان امرء القيس كان او ان امرء
القيس كان مفردا وان امرء القيس الميت شاعر مفرد فيحكم بان الميت
شاعر مفرد فيحكم بان الميت شاعر وايضا انه اذا صح ان الخمسة زوج
وفرد اجتماعا صح انها زوج وانها فرد وربما كان الانتقال على العكس
من هذا وهو انه اذا صح ان امرء القيس شاعر وانه جيد يصح على

ويقال له سوء التبكيت ايضا

الاطلاق وكيف شيت انه شاعر جيد اي في الشاعرية وهذا ايضا يناسب
ما يكون الغلط فيه بسبب المعني من وجه ولكنه يشركه من اللفظ وهذه
مغالطات مناسبة للفظ :. لما فرغ عن بيان القسم الاول وهو ان
يكون سبب الغلط راجعا الي التاليف ختمه بقوله هذا اي هذا قسم
وبدا بالقسم الثاني بقوله واما ان لا يكون الغلط فلفظة اما هذه اي
التي في اول الفصل في قوله الغلط قد يقع اما بسبب في القياس وهذا
القسم هو ان يكون الغلط بسبب في المقدمات افرادا او في اجزايها
التي هي الحدود وينقسم الي ما يكون السبب لفظيا والي ما يكون
معنويا وبدا بالقسم الاول وهو علي ما ذكرناه ينحصر في ستة اقسام
لان الغلط اما ان يكون لاشتراك في جوهر اللفظ المفرد او في هيته
في نفسه او في هيته اللاحقة به من خارج او في التركيب المحتمل
لمعنيين او في وجود التركيب وعدمه فيظن المركب غير مركبا او غير
المركب مركبا فاشار الي القسم الاول والرابع وهما الاشتراك في اللفظ
المفرد والمركب بقوله فانه يقع الغلط بسبب اشتراك في مفهوم الالفاظ
علي بساطتها او علي تركيبها علي ما علمت اي في النهج السادس واورد
لذلك مثالا وهو انتقال الذهن من احد معني لفظ كل حالتي الاطلاق
علي الجميع وعلي كل واحد الي الاخر وهو قوله ومن جملتها مثل ما قد
يقع بسبب الانتقال الي قوله ولا شك في ان بين الكل وبين كل واحد
من الاجزاء فرقا وهذا المثال هو للاشتراك في اللفظ المفرد وانما
خصه بالايراد لانه موضع يلتبس علي بعض اهل النظر وسيحتاج اليه
في النمط الخامس والفرق هو ان الكل يشمل الاحاد معا وكل واحد
باخذ الواحد فالواحد علي سبيل البدل بشرطين احدهما ان لا يكون
مع الماخوذ غيره والثاني ان لا يبقي واحد غير ماخوذ واشار بقوله
وربما كان الانتقال علي سبيل تفريق اللفظ بان يكون اذا اجتمع صادقا
فيظن انه اذا فرق ومن بعض النسخ كيف فرق كان صادقا الي قوله
وانها فرد الي القسم الخامس واورد له مثالين احدهما انا اذا قلنا كان
امرء القيس شاعرا وصح فيظن انه يصح قولنا امرء القيس كان وقولنا
امرء القيس شاعر وذلك لان المحمول في الاول هو قولنا كان شاعرا علي
سبيل الاجتماع فيظن انه يصح حمل كل واحدة من لفظي كان وشاعرا
عليه علي سبيل الانفراد وانما يصح الاول لان لفظة كان فيها ناقصة
وهي جزء المحمول والمجموع قضية دالة علي كونه في الزمان الماضي

شاعرا

في النهج السادس هـ

قال الحلي في شرح التجريد مثال الاول ما يحصل من الغلط في قولنا كل واحد من العشرة ليس بعشرة فالكل كذلك مثال الثاني وهو ان يكون الاشتراك بحسب هيئة اللفظ كالمختار فانه للفاعل والمفعول بحسب التصريف لا بحسب جوهر اللفظ مثال الثالث وهو ان يكون بحسب الهيئة من خارج وتسمى المغالطة باختلاف الاعراب والاعجام بان يجعل المرفوع منصوبا وبالعكس لفظا وكتابة مثال الرابع وهو ان يكون الغلط بحسب التركيب نفسه وهو ان لا يكون المفرد مشتركا ويعرض الاشتراك للمركب باعتبار التركيب كما تقول كلما يتصوره الحكيم فهو كما يتصوره فلفظ هو يحتمل رجوعه تارة الي العاقل وتارة الي المعقول فحصل الاشتراك باعتبار هذين الاحتمالين هـ

لا يقال كل رجل يشبعه رغيف واحد هـ

شاعرا ولا يصح الثاني لان افراد لفظة كان تدل علي انها اخذت تامة
وهي المحمول نفسه فكانه يقول حصل امرء القيس ولا يصح الثالث
لان حذف لفظة كان تدل علي انها اخذت رابطة لا دلالة لها الا علي
الارتباط المحض والمحمول هو الشاعر وحينئذ لا فرق بين قولنا كان
شاعرا وبين قولنا هو شاعر علي هذا التقدير ويلزم منه حمل الشاعر
علي امرء القيس الذي ليس بموجود الآن لان الميت لا يوجد اصلا
فضلا عن ان يوجد شاعرا والمثال الثاني انا اذا قلنا ان الخمسة
زوج وفرد وصح فيظن انه يصح قولنا الخمسة زوج الخمسة فرد علي
قياس انا اذا قلنا العسل حلو واصفر وصح فيصح قولنا العسل حلو
العسل اصفر واشار بقوله وربما كان الانتقال علي العكس من هذا
الي القسم السادس ومثل بان يظن انه اذا قلنا ان امرء القيس شاعر
جيد وصح علي تقدير كونهما وصفين متباينين صح ايضا علي تقدير
كونهما معا وصفا واحدا ثم قال وهذا ايضا يناسب ما يكون الغلط
فيه بسبب المعني من وجه وذلك الوجه هو اغفال توابع الحمل الذي
يجي ذكره في الاغلاط المعنوية فان الجيد المطلق اذا احمل بدل الجيد
في الشاعرية فقد اغفل ما يتبع المحمول وكان كحمل الموجود المطلق
بدل الموجود بالقوة في مثالنا المذكور له لكنه ههنا يكون بشركة
اللفظ وذلك لان هذا الغلط انما حدث من قولنا هو شاعر جيد وليس
من شرط اغفال توابع الحمل ان يحدث من تركيب لفظي يتقدمه **قوله**
وهذه مغالطات مناسبة للفظ :. اشارة الي الاقسام المذكورة الا
انه لم يذكر من الستة الا اربعة وسيشير الي الثاني والثالث الباقيين
منها **قوله** وقد يقع الغلط بسبب المعني الصرف مثل ما يقع بسبب
ايهام العكس وبسبب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وباخذ اللاحق
للشي مكان الشي وباخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وباغفال توابع
الحمل المذكورة وقد عرفت ذلك :. يريد به القسم الثاني من الاغلاط
المتعلقة بافراد المقدمات وهو الذي يكون السبب فيه معنويا فقوله
وقد يقع الغلط بسبب المعني عطف علي قوله فانه يقع الغلط بسبب
اشتراك في مفهوم الالفاظ واعلم ان الاغلاط المعنوية لا يتصور ان
تقع في الحدود التي هي المفردات كما مر في صدر الكتاب فاذن هي
انما تقع في التاليف والتاليف تكون اما في القضايا بانفسها او تكون
بين القضايا والذي بين القضايا فهو اما قياسي واما غير قياسي

وهو باطل هـ

في النهج السادس هـ

هو المسمى بجمع المسايل في مسئلة واحدة هـ

والواقعة في التاليف القياسي قد مر ذكرها اما التي يقع في القضايا انتها
وهي المتعلقة بالمقدمات فهي التي يريد ان يذكرها هنا وهي ثلاثة
لا غير لان التاليف يقع اما بين جزئين يستحق احدهما لان يحكم عليه والاخر
لان يحكم به واما بين جزئين لا يستحقان لذلك والغلط في الاول لا يتصور
الا لان يكون الترتيب غير صحيح بان يجعل المحكوم عليه محكوما به والمحكوم
به محكوما عليه والسبب في ذلك ايهام العكس واما الثاني فلا يخلو
اما ان يكون الماخوذ فيها بدل ما يستحق لان يكون جزءا من القضية
شيا من معروضاته او عوارضه او لا يكون كذلك بل شيا مشابها له او على
وجه اخر غير الوجه الذي يجب والاول هو اخذ ما بالعرض مكان ما
بالذات وذلك لان الحكم يتعلق بالذات بما يستحق لان يكون جزءا من
القضية وبالعرض بمعروضاته وعوارضه والثاني هو سوء اعتبار الحمل
فان الحمل لا يكون فيها كما ينبغي مطلقا وقد بقي من اسباب الغلط قسم
واحد وهو الواقع بين قضايا لا يتالف منها قياس وهو المسمى بجمع
المسائل في مسئلة واحدة ولم يذكره الشيخ لانه غير متعلق بالقياس به
ويعود الي الشرح فنقول قد ذكر الشيخ في الغلط المعنوي الصرف خمسة
اشياء الاول ايهام العكس والثاني اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات وها
القسمان المذكوران من الثلاثة والثالث اخذ لاحق الشي مكانه وهو
من باب اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات كما مر في النهج السادس والرابع
اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل وعكسه يجري مجراه والخامس اغفال
توابع الحمل وهي الامور المتعلقة بالمحمول كما مر والرابطة والجهة
والسور وغير ذلك مما يغير احوال الحكم في القضية وهذان القسمان من
جملة سوء اعتبار الحمل وانما اوردها الشيخ هكذا لانه في هذا المختصر
لم يتعرض لبيان الحصر على ما في ساير كتبه **قوله** فيجد اصناف المغالطات
منحصرة في اشتراك اللفظ مفردا ومركبا في جوهره او هيئته وتصريفه
وفي تفصيل المركب وتركيب المفصل ومن جهة المعني في ايهام العكس
واخذ ما بالعرض مكان ما بالذات واخذ لاحق الشي مكان الشي واخذ
ما بالقوة مكان ما بالفعل واغفال توابع الحمل ووضع ما ليس بعلة
علة والمصادرة علي المطلوب الاول وتحريف القياس وهو الجهل بقياسيته
لما ذكر اسباب الغلط عاد الي عدها ليسهل الضبط فاشار هنهنا الي
القسم الثاني من اللفظية التي لم يذكرها فيما مضى بقوله او هيئته
وتصريفه ولم يذكر في المعنوية قسما مما ذكره فيما مر وهو اخذ ما بالقوة

قال المصنف في تجريده كمن راي الخمر احمر مايعا فظن ان كل احمر مايع هو الخمر هـ

قال الحلي في شرح المثال الذي اورده المصنف في تجريده لهذا القسم كمن راي انسانا عرض له البياض والكتابة فيظن ان كل ابيض كاتب واخذ الابيض بدل الانسان هـ

قال المصنف في تجريده بان يوخذ مع الخبر ما ليس منه او يخلي ما هو منه مثل القيود والشروط مثلا كمن ياخذ غير الموجود شيا غير موجود مطلقا قال الحلي في شرحه كمن ياخذ الجوهر غير موجود عرضا غير موجود مطلقا فقد اسقط عن الخبر قيد العرضية وكذلك اذا قلنا كل متصور ثابت في الخارج فانه يصدق لو اسقط في الخارج فباعتبار اخذه مع المحمول كذب هـ

واما جمع المسايل في مسئلة فهو ان يجمع المسايل في مسئلة واحدة ليلتمس عنها جواب واحد فيغلط فان لم يجب المجيب وتوقف نسبوه الي العجز والتحير وان اجاب غلطوه وقادوه الي التناقض مثل من يقول ازيد وعمرو انسان ام لا فان قال لا شنعوا وان قال نعم فيقولون فمن ضرب زيدا وعمرا فقد ضرب انسانا لا انسانين فهذا ملخص ما قال في الشفا في هذا الموضع هـ

قال المصنف في تجريده كما يقال زيد وحده كاتب قال الحلي في شرحه وا ما الغلط الذي يقع في تاليف القضايا هـ تاليفا غير قياسي فسمي بجمع المسايل في مسئلة واحدة كقولنا الانسان وحده كاتب وكل كاتب حيوان ينتج الانسان وحده حيوان وهو كاذب لان الصغري اشتملت على عقدي ايجاب وسلب والسلب لا مدخل له في الانتاج فاذا حذف في النتيجة صدقت ولا خلل اشتمال الصغري على قضيتين يسمي جمع المسايل في مسئله واحده هـ

عن قياسيته بان يشتمل على فساد صوري او مادي كما مر او يذكر فيه قضايا لا يتالف منها قياس هـ

مكان

مكان ما بالفعل وذلك ايضا مما يدل على انه لم يتعرض لبيان الحصر **قوله**
وان شيت فادخل اشتباه الاعراب والبناء واشتباه الشكل والاعجام
في باب المغالطات اللفظية وهذه اشارة الي القسم الثالث من
اللفظية **قوله** من التفت لفت المعني وهجر ما يخيله اللفظ ثم راعي
اجزاء القياس معاني لا الفاظا وراعاها بتوابعها ولم يخل بها فيما
يتكرر في المقدمتين او يتكرر في المقدمتين والنتيجة وراعي شكل
القياس ثم علم اصناف القضايا التي عددناها ثم عرض ذلك على نفسه
عرض المحاسب ما يعتقده على نفسه معاودا ومراجعا فغلط فهو
اهل لان يهجر الحكمة وتعلمها وكل ميسر لما خلق له واسال الله تعالى
العصمة والتوفيق ولله الحمد وحده وصلي الله علي محمد المصطفي
رسوله واله الاكرمين اجمعين وسلم نجز المنطق بحمد الله ومنه
ولله تعالي الحمد وبحبله الاعتصام وعليه التكلان :. يقال التفت
لفته اي نظر اليه يريد ان من عرف الاصول المذكورة واحكمها امن
من الغلط فان سبب الغلط بالاجمال هو اهمال بعض شرايط الصحة
ووازن بين شرايط الصحة واسباب الغلط بقوله ملخص وهو انه
اذا لاحظ المعني وهجر ما يخيله اللفظ اي الالفاظ الذهنية وما
ترشح من احوالها في الخيال وبالجملة اذا ترك اعتبار اللفظ وجرد
المعني عن الشوايب اللفظية امن من الاغلاط اللفظية واذا
راعي اجزاء القياس مفصلة بتوابعها امن من الاغلاط المتعلقة
بالمقدمات واذا لم يخل بتكرار الحدود في المقدمتين والنتيجة
امن من وضع ما ليس بعلة علة ومن المصادرة علي المطلوب
واذا راعي شرايط القياس امن من الغلط المتعلق بصورته
واذا عرف ان المقدمات من اي الاصناف المذكورة في النهج السادس
هي وراعي شرايطها امن من الغلط المتعلق
بمادته ثم ان من غلط بعد رعاية هذه
الشرايط وتكرار المعاودة الي
تفقد كل واحد منها فهو ليس
بمستعد لادراك العلوم
النظرية ولتعلمها
وبالله تعالي
التوفيق

قال الشيخ

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه اشارات الي اصول وتنبيهات علي جمل يستبصر بها من تيسر له ولا ينتفع بالاصرح منها من تعسر عليه والتكلان علي التوفيق وانا اعيد وصيتي واكرر التماسي ان يضن بما تشتمل عليه هذه الاجزاء كل الضن علي من لا يوجد فيه ما اشترطه في اخر هذه الاشارات :. انه هذين النوعين من الحكمة النظرية اعني الطبيعي والالهي لا يخلوان عن انغلاق شديد واشتباه عظيم اذ الوهم يعارض العقل في ماخذهما والباطل يشاكل الحق في مباحثهما ولذلك كانت مسايلهما معارك للاراء المتخالفة ومصادم للاهوا المتقابلة بحيث لا يرجي ان يتطابق عليها اهل زمان ولا يكاد يتصالح عليها نوع هـ الانسان والناظر فيهما يحتاج الي مزيد تجريد للعقل وتمييز من الذهن وتصفية للفكر وتدقيق للنظر وانقطاع عن الشوايب الحسية وانفصال عن الوساوس العادية فان تيسر له الاستبصار فيهما فقد فاز فوزا عظيما والا فقد خسر خسرانا مبينا لان الفايز بهما مترق الي مراتب الحكما المحققين الذين هم افاضل الناس والخاسر بهما نازل في منازل المتفلسفة المقلدين الذين هم اراذل الناس ولذلك وصي الشيخ بتحفظ هذا القسم من كتابه كل التحفظ وامر بالضن به كل الضن وانا اسال الله الاصابة في البيان والعصمة عن الخطا والطغيان واشترط علي نفسي انه لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده مخالفا لما اعتقده فان التقرير غير الرد والتفسير غير النقد والله المستعان وعليه التكلان

النمط الاول في تجوهر الاجسام

قال الفاضل الشارح النهج الطريق الواضح والنمط ضرب من البسط ولما وسم ابواب المنطق بالنهج وابواب هذين العلمين بالنمط لان المنطق علم يتوصل منه الي ساير العلوم فكانت ابوابه انهاجا وهذه مقصودة هـ بذاتها فكانت انماطا قال والجوهر يطلق علي الموجود لا في موضوع وعلي حقيقة الشي وذاته والتجوهر بالمعني الاول صيرورة الشي جوهرا وبالمعني الثاني تحقق حقيقته والمراد بتجوهر الاجسام ليس هو المعني الاول لانها ليست مما لا يكون جواهر فتصير جواهر بل هو الثاني فان المطلوب تحقق حقيقتها اهي مركبة من اجزاء لا تتجزي ام من المادة والصورة واعلم ان هذا النمط يشتمل علي مباحث بعضها طبيعية وبعضها فلسفية وذلك لان المعلم الاول ابتداء في تعليمه بالطبيعيات التي هي اقدم الاشياء بالقياس الينا وختم بالفلسفيات التي هي اقدمها في الوجود وبالقياس الي نفس الامر متدرجا في التعليم من مباديه

فاعلم ضمير يعود الي الاستبصار المعلوم من قوله يستبصر هو

الاجسام ربما لا تكون ذات حقيقة فتصير ذات حقيقة اي لا تكون موجودة فتصير موجودة اذ الحقيقة هي الماهية مع قيد الوجود ومما يويد ان مراد الشيخ من تجوهر الاجسام تحقق حقيقتها قوله رحمه الله الادوية القلبية بهذه العبارة ان الاخلاط انما تتجوهر منها الاعضاء وكذلك قوله فيها لذلك الصفوة من الاخلاط تتجوهر منها الروح اي تتحقق وتتكون م

اي المادة والصورة اذ المحسوسات هي الاجسام المحسوسة وهما من مباديها وكذا المكان والزمان

اي انما خلط الشيخ المباحث هـ

حال من ضمير ابتدا

المحسوسات

المحسوسات الي المحسوسات ومنها الي المعقولات وكان موضوع الطبيعيات الجسم الطبيعي المتالف من المادة والصورة فصارت مسايل المادة والصورة التي ينبني عليها العلم مصادرات فيه ومسايل من الفلسفة الاولي وكانت هي ايضا في الفلسفة الباحثة عنها مبنية علي مسايل اخر طبيعية كنفي الجزء الذي لا يتجزي وتناهي الابعاد والشيخ اراد ان يبتدي بالطبيعيات ايضا ولكن بشرط ان يرفع منها هذه الحوالات من احد العلمين الي الاخر المقتضية لتحير المتعلم فلزمه ان يقصد الابحاث المتعلقة باثبات المادة والصورة واحوالهما اولا ولما قصدها لزمه انه يبين ما ينبني تلك المباحث عليه من المسايل الطبيعية قبلها فوجب عليه ان يصدر الكلام بنفي الجزء الذي لا يتجزي لانه اخر ما ينحل اليه مقصوده الذي لا ينبني علي مسيلة تقتضي حوالة اخري وصار هذا النمط لهذا السبب مشتملا علي مباحث مختلطة من العلمين وقبل الخوض في المقصود نقول الجسم يقال بالاشتراك علي الطبيعي المعلوم وجوده بالضرورة وهو الجوهر الذي يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلاثة والمراد اعني الطول والعرض والعمق وعلي التعليمي وهو الكم المتصل الذي له الابعاد الثلاثة والمراد هاهنا هو الاول لانه موضوع العلم الطبيعي وقد زيف الفاضل الشارح حده المذكور اما اولا فبان الجوهر ليس جنسا لما تحته واحال بيانه علي ساير كتبه واما ثانيا فلان قابلية ليست بفصل لانها لو كانت وجودية لكانت عرضا اذ هي نسبة ما ويلزم من كونها عرضا احتياج محلها الي قابلية اخري لها وايضا يلزم ان يكون الجسم متقوما بعرض والجواب عن الاول انه انما ابطل كون الجوهر جنسا في كتبه بان اخذ مكان الجوهر الموجود لا في موضوع وابطل كونه جنسا وهو لازم من لوازم الجوهر ولا شك في ان لازم الجنس لا يكون جنسا وعن الثاني انه ابطل كون قابلية الابعاد فصلا وهي ليست بفصل لانها لا تحمل علي الجسم بل الفصل هو القابل للابعاد المحمول علي الجسم وهو شي ما من شانه قبول الابعاد فظهر ان هذا التزييف مغالطة ثم افاد ان الجسم يكون اما مولفا من اجسام مختلفة كالحيوان او غير مختلفة كالسرير واما مفردا ولا شك في انه قابل للانقسام ولا يخلو اما ان تكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا تكون وعلي التقديرين فاما ان تكون متناهية او غير متناهية قال فههنا احتمالات اربعة اولها كون الجسم مولفا من اجزا لا تتجزي

ينبني عليه امتناع انفكاك الهيولي عن الصورة كما سيجي هـ

متعاضده س

الابعاد صح

لان وجود الجوهر زايد م

متناهية وهو ما ذهب اليه قوم من القدما واكثر المتكلمين من المحدثين
وثانيها كونه مولفا من اجزاء لا تتجزى غير متناهية وهو ما الزمه بعض
القدما والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متالف من اجزا
بالفعل لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني
في كتاب له سماه بالمناهج والبيانات هكذا قال الفاضل الشارح في كتابه
الموسوم بالجوهر الفرد ورابعها كونه غير متالف من اجزاء بالفعل لكنه
قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه جمهور الحكما ويريد
الشيخ ان يثبته واما الجسم المولف فسيجي القول فيه ان شا الله تعالى
وهم واشارة قال الفاضل الشارح ان الشيخ يريد بالوهم في هذا
الكتاب المذهب الباطل او السوال الباطل وذلك لان العقل قد يعرض له
الغلط من قبل معارضة الوهم اياه فسميه الراي الباطل بالوهم تسمية
المسبب باسم السبب مجازا وقد مر انه يسمي الفصل المشتمل على حكم
يحتاج في اثباته الى برهان بالاشارة والفصل المشتمل على حكم يكفي في
اثباته تجريد الموضوع والمحمول عن اللواحق او النظر فيما سبقه من
البراهين بالتنبيه ولما اراد في هذا الفصل ابطال الراي الاول من
الاربعة المذكورة فعبر عنه بالوهم وعن ابطاله بالاشارة قوله من
الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل، فقوله كل جسم ذو مفاصل
قضية والجسم هو الطبيعي المذكور والمفاصل هي المواضع التي تنفصل
ويتصل الجسم عندها وهي مواضع باعيانها عند مثبتي الجزء لا يمكن ان
ينفصل الجسم عند غيرها فشبهها بمفاصل الحيوان وسماها باسمها قوله
تنتهي عندها اجزاء غير اجسام يتالف منها الاجسام وزعموا ان تلك الاجزا
لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وان الواقع منها في
وسط الترتيب يحجب الطرفين عن التماس، ذكر للاجزاء احكاما اربعة
اولها انها ليست باجسام والثاني ان الاجسام تتالف منها والثالث انها
لا تقبل الانقسام اصلا والرابع ان الواقع في وسط الترتيب منها
يحجب طرفيه عن التماس وهذه الاحكام مسلمة عن اصحاب هذا الراي
اورد الاول منها تقريرا لمذهبهم والباقية تمهيدا لما يناقضهم به على
ما ينبغي ان يفعله ناقضوا الاوضاع وفي الحكم الثالث اشار الى وجوه
الانقسامات الممكنة وهي ثلاثة وذلك لان الاجسام اما ان تقبل هـ
الانفكاك والتشكل بعسر كالاشياء الصلبة او بسهولة كالاشياء اللينة
واما ان لا تقبل كالفلك عند الحكما وقد ينقسم الاول بالكسر والثاني

فيه اشعار بانهم لا يقولون به صريحا لكنه يلزم من كلامهم كما سيجي في شرح الاشارة الثالثة لهذا النمط هـ

في شرح اول فصل ترجمه الشيخ بالتنبيه من النهج الثاني من المنطق هـ

كما يقال مثلا كل ممكن فان الوجود والعدم بالنسبة اليه على السوا فانه لو اخذ الممكن مع وجود علته او مع عدمها لم يحكم العقل بذلك وكذا لو قيد الوجود او العدم بحال حصوله اما لو جرد الموضوع والمحمول عن هذه اللواحق والعوارض بان اخذ الممكن من حيث هو والوجود والعدم كذلك مع قطع النظر عن الضرورة بشرط المحمول فان العقل يحكم بذلك ضرورة هـ

قال الامام كان تلك القضية موجودة بالفعل الا ان الانسان لا يعلم كونها عنده فيكفي فيه مجرد التنبيه هـ

بالقطع والثالث بالوهم والفرض والفايدة في ايراد الفرض ان الوهم
ربما يقف اما لانه لا يقدر على استحضار ما يقسمه لصغره او لانه
لا يقدر على الاحاطة بما لا يتناهى والفرض العقلي لا يقف لتعلقه
بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي والعبارة
عنها في النسخ مختلفة ففي بعضها هكذا لا كسرا ولا قطعا ولا وهما وفرضا
وفي بعضها بحذف لفظة لا عن القطع وفي بعضها باثباتها ايضا في
الفرض والاول اصح لانه لم يفرق بين القسمة الوهمية والفرضية
في موضع من الكتاب قوله ولا يعلمون ان الاوسط اذا كان كذلك
لقي كل واحد من الطرفين منه شيا غير ما يلقاه الاخر وانه ليس
ولا واحد من الطرفين يلقاه باسره، هذا ابتدا شروع في النقض
وانما اخذه من الحكم الرابع وبيانه ان الاوسط الحاجب للطرفين عن
التماس لا يخلو اما ان لا يلاقي الطرفين او يلاقيهما فان لاقاهما فاما
بالاسر او لا بالاسر فهذه اقسام ثلاثة والاول ينافي كونه حاجبا لهما
وايضا يناقض الحكم الثاني وهو تالف الاجسام من هذه الاجزا لان
التالف لا يتصور الا بعد ملاقاة الاجزاء والثاني ايضا ينافي كونه
حاجبا لهما عن التماس وايضا يقتضي تداخل الاجزاء وهو محال في
نفسه ومناقض للحكم الثاني ومع جميع ذلك مستلزم للمطلوب كما سياتي
والثالث يقتضي التجزية والشيخ لم يذكر القسم الاول والثاني اولا وهما
ان لا يلاقي الطرفين او تداخلهما لان الخصم لم يذهب اليهما فبادر الى ذكر
القسم الثالث الذي يفيد النقض بقوله لقي كل واحد من الطرفين
منه شيا غير ما يلقاه الاخر وقد تمت بذلك حجته على الخصم ثم رجع بعد
ذلك الى اثبات القسم الثالث بابطال نقيضه المشتمل على القسمين هـ
المتروكين اعني الاول والثاني وكان نقيضه قولنا كل واحد من
الطرفين يلقي من الاوسط شيا غير ما يلقاه الاخر وهو يصدق
مع عدم الملاقاة ومع الملاقاة بالاسر ثم ترك الاول لان احالته اظهر
وصرح برفع الثاني بقوله وانه ليس ولا واحد من الطرفين يلقاه
باسره وانما خصه بالذكر لانه مذهب لبعضهم كما سياتي ذكره ولانه
مع احالته مستلزم للمطلوب وانما رجع الى اثبات القسم الثالث مع ان
المناقضة قد تمت لانه لا يريد الاقتصار على نقض مذهب الخصم بل
يقصد ابطال هذا الراي في نفس الامر فالواجب عليه ان يبطل جميع
الاحتمالات وان لم يذهب اليها ذاهب قوله وانه بحيث لو جوز مجوز

فيه ان قول الشيخ لا سيما الوهمية لا نتفه هـ

فيه نظر لجواز ان يمنع بناء على اثبات الخلاء بين الاجزاء هـ

ليس صح

فيه مداخلته للوسط حتى يكون مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه واحدا لم يكن له بد من ان ينفذ فيه، يريد بيان حال القسم الثاني وهو القول بالمداخلة مفسره اولا باتحاد المكانين او الحيزين واعلم ان المكان عند القايلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه العرفي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم هو ما يسميه الحكيم ميلا واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء، واما عند الشيخ وجمهور الحكما فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي فلما لم تكن المنازعة فيه مفيدة ههنا وكان المفهوم من المكان والحيز المذكور معلوما غير محتاج الى بيانه اشار اليه بقوله مكانهما او حيزهما او ما شئت فسمه لئلا يناقش في العبارة والمعنى ان الطرف لو جوز ان يداخل الوسط فلا بد وان ينفذ في الوسط قوله فيلقى غير ما لقيه هو والقدر الذي لقيه دون اللقا المتوهم للمداخلة، اي فيلقى الطرف حال النفوذ من الوسط غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال المماسة قبل النفوذ دون اللقا المتوهم حال النفوذ للمداخلة والمراد بيان مغايرة الملاقي في الحالين من الجانبين فانه يقتضي قسمة الوسط بقسمين ويمكن ان يفهم من قوله فيلقى غير ما لقيه انه يلقى حال النفوذ في الوسط قبل تمام المداخلة غير ما لقيه حال المماسة قبل النفوذ والقدر الذي لقيه حال النفوذ غير ما يلقاه عند تمام المداخلة وهو اللقاء المتوهم للمداخلة وذلك يقتضي قسمة الوسط بثلاثة اقسام والفاضل الشارح فسره على هذا الوجه ثم طعن فيه بان هذا البيان اقناعي لا برهاني واقول هذا التفسير يقتضي ان يكون للنفوذ الذي هو حركة ما اول وهو حال المماسة ووسط وهو الحال الذي بعد المماسة وقبل تمام المداخلة وآخر وهو حال تمام المداخلة وهذا انما يصح على راي نفاة الجزء وهو ان تكون الحركة متصلة في ذاتها قابلة للانقسامات واثباته مبني على نفي الجزء ولا يصح على راي مثبته فان المتحرك لا يمكن ان يلاقي بالحركة الواحدة عندهم شيا منقسما فلا يكون للنفوذ في الجزء الواحد وسط مسبوق بحالة وملحوق باخرى فاذن هذا الكلام على التفسير الثاني لا يكون اقناعيا بل يكون مشتملا على مصادرة على المطلوب قوله واللقا المتوهم للمداخلة يوجب ان يكون ملاقي الوسط ملاقيا للاخر الطرف ملاقاة

الوسط

الوسط لو انه لا يتميز في الوضع اذ لا فراغ عن لقايه فحينئذ لا يكون ترتيب ووسط وطرف ولا ازدياد حجم فان كان شي من ذلك لم يكن ما يكون عند المداخلة من الملاقاة بالاسر بل يبقى فراغ وانقسم ما يتلاقى،: اي المداخلة التامة تقتضي ان يكون الطرف الملاقي للوسط بعينه المداخل اياه ملاقيا للطرف الاخر فانهما متلاقيان بالاسر وحينئذ يرتفع الامتياز في الوضع بين المتداخلين والوضع ههنا هو كون الشي بحيث يشار اليه اشارة حسية وذلك لان الاشارة الى احدهما تكون بعينها اشارة الى الاخر اذ لا فراغ عن لقايه وعلى هذا التقدير لا يكون ترتيب ووسط وطرف اي هذا الفرض يناقض الحكم الرابع المذكور للجزء ولا ازدياد حجم اي يناقض الحكم الثاني ايضا فان كان شي من ذلك اي ان كان احد الحكمين المذكورين صحيحا لم تكن الملاقاة بالاسر وحينئذ يناقض الحكم الثالث فينقسم الجزء والحاصل ان تجويز المداخلة يناقض الاحكام الثلاثة المذكورة جميعا وتلخيص هذا الكلام ان القول بالاجزاء يستلزم القول باحد ثلاثة اشيا اما امتناع ملاقاتها او ملاقاتها بالكل او بالبعض وذلك يستلزم القول باحد ثلاثة اشيا اما امتناع تالف الاجسام منها او عدم امتيازها في الوضع او تجزيتها وهذه محال فالقول بها محال فهذا تقرير هذه الحجة والفاضل الشارح اورد من حجج مثبتي الاجزاء معارضة لها وهي ان الحركة موجودة غير قارة وينقسم الى ما مضى والى ما يستقبل وهما غير موجودين والى ما في الحال ولولا وجوده لما كانت الحركة موجودة وهو ان انقسم لم يكن جميعه موجودا لكونه غير قار فاذن لا تنقسم ولا ينقسم ما به يقطع المتحرك من المسافة والا لانقسم ما في الحال من الحركة فهو اذن جزء لا يتجزى ويحل هذا الشك عند تحقيق اتصال المقادير على ما سياتي ان شاء الله تعالى وهم واشارة ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية، يريد ابطال الاحتمال الثاني المنسوب الى النظام وغيره من الاحتمالات الاربعة المذكورة وهولاء لما وقفوا على حجج نفاة الجزء ولم يقدروا على ردها اذعنوا لها وحكموا بان الجسم ينقسم انقسامات لا تتناهى لكنهم لم يفرقوا بين ما هو موجود في الشي بالقوة وبين ما هو موجود فيه مطلقا فظنوا ان كل ما يمكن في الجسم من الانقسامات التي لا تتناهى فهو حاصل فيه بالفعل فحكموا باشتماله على ما لا يتناهى من الاجزاء صريحا وهذا الحكم ينعكس عكس النقيض الى ان كل ما لا يكون حاصلا

اي اذ لا فراغ للوسط عن لقا الطرف اه

اي بالفعل والا لا يصح قوله لم يكن جميعه موجودا فاذن ما به يقطع المتحرك من المسافة لا ينقسم بالفعل لا بالقوة الذي هو المطلوب ه

هذه الحاشية لا طايل تحتها لان النظام ان سلم تركب الجسم من اجزاء لا تتجزى فيبطل مذهبه بما ذكر في الاشارة الاولى وان لم يسلم فلا يتم هذه الحجة لابتنايها على ازدياد الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم المبني على اثبات الجزء على ما لا يخفى ه

الجسم من الانقسامات فهو لا يمكن ان يحصل فيه ثم انهم معترفون بوجود كثرة
في الجسم وان الكثرة انما تتالف من الاحاد وان الواحد من حيث هو واحد
لا ينقسم فاذن قد تحصل من اقوالهم مقدمتان هما ان الجسم يشتمل على
اشيا غير منقسمة وكل ما يشتمل عليه الجسم ولا يكون منقسما فانه لا يقبل
القسمة فينتج فالجسم يشتمل على اشياء لا تقبل القسمة فهذا هو القول بالجزء
الذي لا يتجزى وقد لزمهم وان لم يصرحوا به الا ان القايلين به يقولون
باجزاء متناهية وهولاء يذهبون الى ما لا يتناهى فهولاء كادوا ان
يقولوا بهذا التاليف ولكن من اجزاء غير متناهية قيل وقد بنا ظهر
الفريقان فلما الزم اصحاب المذهب الاول اصحاب هذا المذهب وجوب
وقوع قطع مسافة محدودة في زمان غير متناه ارتكبوا القول بالطفرة
ولما الزموهم ايضا وجوب كون المشتمل على ما لا يتناهى غير متناه في
الحجم جوزوا تداخل الاجزاء ولما الزم هولاء اصحاب المذهب الاول بجزئية
الجزء القريب من مركز الرحا عند حركة البعيد وقطعه مسافة مساوية
لجزء واحد لكون القريب ابطاء منه ارتكبوا القول بسكون البطئ في
بعض ازمنة حركة السريع ولزمهم من ذلك القول بانفكاك الرحا عند
الحركة فاستمر التشنيع بين الفريقين بالطفرة وبفك الرحا على ما هو المشهور
قوله ولا يعلم انه كل كثرة كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد
والمتناهي موجودان فيها، قال الفاضل الشارح الكثرة تقع بالاشتراك
على العدد نفسه وعلى ما يكون بالقياس الى قلة ما كثرة والاولى
من مقولة الكم والثانية من مقولة المضاف والواحد على التقديرين
موجود فيها اما المتناهي ان اراد به المتناهي في المقدار فلا يكون
موجودا في كل كثرة لان الكثرة تقع على المجردات ايضا وان اراد به
المتناهي في العدد فلا يكون موجودا في كل كثرة حقيقية لانه لا يكون
موجودا في الاثنين اذ لا عدد اقل منه لكنه يكون موجودا في كل
كثرة اضافية لان الاثنين ليس بكثرة اضافية فاذن ينبغي ان تحمل
الكثرة على الاضافية حتى يستقيم الكلام اقول وهذه مواخذة
لفظية قليلة الفايدة اذ المقصود واضح قوله فاذا كان كل متناه
يوخذ منها مولفا من احاد ليس له حجم ازيد من حجم الواحد لم يكن
تاليفها مفيدا لمقدار بل عسى العدد، تقريره كل عدد متناه من
الكثرة اذا اخذ مولفا فلا يخلو اما ان لا يكون حجم ذلك المجموع ازيد من
حجم الواحد او يكون وهذان قسمان والشيخ اشار الى ابطال القسم الاول

صورة القياس هكذا الجسم مشتمل على اشيا
غير منقسمة بالفعل وكل ما هو مشتمل على
اشيا غير منقسمة بالفعل فهو مشتمل على
اشيا لا تقبل القسمة بوجه من الوجوه
ينتج ما ذكره هو

انما قلنا ان الاحاد لا تنقسم بالفعل اذ لو
انقسمت كذلك ولم تنته الى ما لا ينقسم بالفعل
لزم انحصار ما لا يتناهى من الامور الموجودة
بالفعل بين حاصرين وهما منفصلتان
من تلك المفاصل فرضا وهو محال هو

لاستلزام لا يتناهى اجزاء المسافة لا يتناهى
اجزاء الحركة المستلزم للاتناهي اجزاء
الزمان واستلزامه لا يتناهى الزمان
وللنظام منع الملازمة الاولى والثانية
بالتداخل فيتخلص عن الطفرة فاعرفه
ولان لا تناهي الاجزاء في الجسم عنده
لا تقتضي لا تناهي مقدار الجسم فكذلك
لا تناهي اجزاء الزمان لا تقتضي لا تناهي
الزمان وبالجملة يلزم في الزمان ما التزمه
في الجسم فلا يرتكب الطفرة هو

لو ارتكب النظام تداخل اجزاء الزمان كما
ارتكب تداخلها في الاجسام لا يحتاج الى
ارتكاب الطفرة هو

هذا لا يرد على النظام لانه مولف
من المتناهي والحجم يحصل عنده من
غير المتناهي هو

اذ المقصود ان كل كثرة غير متناهية
فحكمها كذا وانما قال متناهية
استظهارا هو

بان

بان التاليف على هذا التقدير لا يكون مفيدا لمقدار وذلك لان الحجم
لا يزداد به ثم قال بل عسى العدد اي بل عساه لا يفيد العدد ايضا ولم
يقل بل العدد قال الفاضل الشارح وذلك لوقوع الظن بانه يفيد زيادة
العدد وان لم يكن يفيد زيادة المقدار وفي التحقيق ليس يفيدها
ايضا لان الاجزاء اذا كان مقدارها مساويا لمقدار الواحد منها تكون
في الحيز الواحد وحينيذ يستحيل ان يقع الامتياز بينها بنفس الجسمية
او بشي من لوازمها اذ لا يختلف الحجم ولا بشي من العوارض لانها
متساوية النسبة الى جميعها واذ لا امتياز اصلا فلا تعدد الا ان الشيخ
لما لم يكن محتاجا الى هذا البيان لم يجزم بالنفي والاثبات بل بنى
الامر على التجويز واقول عدم الامتياز في الوضع لا يستلزم عدم
الامتياز بالعوارض فان النقط التي هي اطراف انصاف اقطار
الدايرة تجتمع عند المركز بحيث لا تتمايز في الوضع وتختلف احوالها
العارضة بحسب محاذاتها للخطوط المختلفة وتكون متعددة بتلك
الاعتبارات والحق في ذلك ان التعدد من لواحق التغاير والتغاير
قد يكون عقليا وقد يكون وضعيا وعند التداخل يرتفع التغاير
الوضعي دون العقلي فيرتفع التعدد الوضعي دون العقلي فلذلك
حكم الشيخ بارتفاع العدد على سبيل التجويز قوله وان كان لكثرة
متناهية منها حجم فوق حجم الواحد وامكنت الاضافات بينها في جميع
الجهات حتى كان حجم في كل جهة وكان جسم، هذا هو القسم الثاني
من القسمين المذكورين واراد ان يولف من كثرة متناهية جسما
ذا طول وعرض وعمق وذلك ممكن على تقدير ازدياد الحجم بازدياد
الاجزاء وانما تتاتى باضافة بعض الاجزاء الى البعض في الجهات
الثلاث حتى يصير المولف طويلا عريضا عميقا فيكون جسما وقوله
كان حجم في كل جهة وكان جسم اي حصل حجم في كل جهة فحصل
جسم وانما قال ذلك لان الجسم لا يطلق الا على المتصل في الجهات
الثلاث والحجم يطلق على ما يكون له مقدار ما مانع لان يدخل فيه
اخر مثله قال الفاضل الشارح ينبغي ان يضمر في المتن لفظة
وذلك ان يقال وامكنت الاضافات بينها وبين غيرها في جميع الجهات
ولعل هذه الكلمة سقطت من قلم النسخ او الناسخ او حذفها الشيخ
لدلالة الكلام عليها اقول ليس الى هذا الاضمار احتياج لان الضمير
في قوله وامكنت الاضافات بينها لا يعود الى الكثرة بل يعود الى

هذا لا يرد على النظام لانه مولف من
المتناهي والحجم يحصل عنده من غير
المتناهي هو

قيد لمقدم الشرطية القائلة بانه ان
كان لكثرة متناهية الى اخره هو

فيه نظر لجواز ان يسلم ازدياد الحجم بازدياد
الاجزا المتناهية ولا يسلم صيرورة ذلك
الحجم بعدا من ابعاد الجسم اذ الحجم الذي
يصلح للبعد هو ما يشتمل على الاجزا غير
المتناهية ويمكن ان يقال انه لما سلم ان
الجسم هو الجوهر القابل للابعاد لزمه
تسليم صلوح ذلك الحجم للبعدية ولو فرض
الابعاد بالمركب من غير المتناهي صار
النزاع لفظيا هو

الاحاد التي يعود اليها الضمير في قوله منها والتاليف بين الاحاد انما هو
تحصل بالاضافات بينها في الجهات لا ان يعرض اولا تاليف للكثرة في جهة
ثم يحتاج للتاليف في الجهات الاخر الي غير تلك الكثرة وكان الفاضل
الشارح فسر الاضافة بالنسبة وفهم من امكان الاضافات امكان
النسب بين الجسم الحاصل من الكثرة المتناهية وبين المولف من غير
المتناهية في جميع الجهات وذلك بعيد عن الصواب لقوله بعد ذلك حتي
كان حجم في كل جهة فان النسبة انما تكون بعد صيرورتها جسما لا قبلها
والاصوب ان تفسر الاضافة بضم بعض الاجزاء الي البعض كما ذهبنا
اليه واعلم ان الشيخ لو اقتصر علي هذا القدر لكفاه في مناقضة
القايلين بان كل جسم يتالف مما لا يتناها وذلك لان الجسم الذي الفوه
قد تالف مما يتناهي لكنه لم يقنع بذلك بل قصد بيان ان الاجسام المتناهية
المقادير لا تتالف مما لا يتناهي اصلا قوله كان نسبة حجمه الي الحجم
الذي احاده غير متناهية نسبة متناهي القدر الي متناهي القدر
هذا تال لقوله ان كان لكثرة متناهية منها حجم الي قوله فكان جسم
والجميع متصلة شرطية وذهب الفاضل الشارح الي ان قوله وكان
جسم كان نسبة حجمه الي حجم الذي احاده الي قوله متناهي القدر قضية
واحدة موضوعها الجسم ومحمولها قضية اخري هي قوله كان نسبة
حجمه نسبة متناهي القدر ولفظة كان رابطة والمجموع تال للمقدم
المذكور والاظهر ما ذكرناه وتقدير الكلام انه يقال ان كان حجم الاجزاء
المتناهية ازيد من حجم واحد منها وحصل من تاليفها في الجهات
جسم كان نسبة ذلك الجسم الي جسم اخر متناهي القدر مولف من
اجزاء غير متناهية نسبة شي متناهي القدر الي شي متناهي القدر
واعلم انه لم يعتبر النسبة بين المولف من الاجزاء المتناهية وبين
ساير الاجسام الا بعد ان صيره جسما وذلك لان النسبة لا تقع بين
ما لا يكون من نوع واحد كالجسم والسطح والخط مثلا قوله لكن ازدياد
الحجم بحسب ازدياد التاليف والنظم فتكون نسبة الاحاد المتناهية
الي الاحاد الغير المتناهية نسبة متناه الي متناه وهذا خلف محال
هذا استثناء لنقيض تالي المتصلة المذكورة يريد به انتاج
نقيض المقدم وصورة القياس هكذا لو كان الجسم مولفا مما لا يتناهي
لكان حجم المولف من عدد يتناهي من جملة ما لا يتناهي اما ازيد
من حجم الواحد او ليس بازيد منه والثاني باطل لانه لا يفيد زيادة

اذ لا يقال ان كان كذا فكان كذا بالفا
ويكون اسم كان الناقصة وهو جسم
نكرة ه

هذا ليس استثنا لنقيض تالي المتصلة
بل هو بيان للمقدمة القايلة بان نسبة
الاحاد الي الاحاد كنسبة الحجم الي
الحجم المشاركة لمقدم تالي المتصلة
بجموعها التي جعلها صغري للمتصلة
فانتج المحال ه

المقدار

المقدار والاول ايضا باطل لانه لو كان حقا لكان نسبة حجم المولف من عدد
يتناهي في الجهات الثلاث الي حجم الجسم المولف مما لا يتناهي نسبة متناه
الي متناه لكنها كنسبة الاجزاء الي الاجزا فنسبة متناه الي متناه كنسبة
متناه الي غير متناه وهذا خلف محال فليس الاول حقا واذا بطل القسمان
بطل المقدم وهو كون الجسم مولفا مما لا يتناهي تنبيه اليس اذا
اوجب النظر ان الجسم لا يجوز ان يكون مولفا من مفاصل غير متناهية
وانه ليس يجب ان يكون لكل جسم مفاصل متناهية الي ما لا ينفصل فقد
اوجب امكان وجود جسم ليس لامتداده مفاصل ه لما ثبت امتناع
كون الجسم مولفا من اجزاء لا تتجزي سواء كانت متناهية او غير متناهية
ثبت ان جميع الانقسامات الممكنة ليست بحاصلة في الجسم المفرد بل ثبت
ان بعض الاجسام غير منقسم بالفعل مع كونه قابلا للانقسامات فهذا
هو المطلوب في هذا الفصل وسماه تنبيها لعدم الاحتياج فيه الي برهان
زايد علي ما تقدم وانما اورد القضية الاولي مهملة وهي ان الجسم
لا يجوز ان يكون مولفا ولم يقل كل جسم لان الثابت بالبرهان في الفصل
الثاني هو ان الاجسام المتناهية المقدار لا يجوز ان تكون متالفة
مما لا يتناهي فقط ولو جاز وجود جسم غير متناهي القدر لجاز وقوع
مفاصل غير متناهية فيه فلما لم يبين امتناع وجوده بعد لم يحكم بذلك
كليا ولم يحكم ايضا جزئيا لئلا يوهم كذب الكلية فاهملها وسيصير الحكم بعد
بيان امتناع وجود جسم غير متناهي القدر كليا قال الفاضل الشارح
انه قال في القضية الاولي لا يجوز ان يكون الذي هو في قوة قولنا
يجب ان لا يكون وفي الثانية ليس يجب ان يكون وذلك لان تركب الجسم
من اجزاء غير متناهية ممتنع ان يكون ومن المتناهية ممكن ان لا يكون
فلا جرم حكم في الاولي بالامتناع وفي الثانية بالامكان العام اقول
انه لم يقل في الثانية لا يجب تركب الجسم من اجزاء متناهية مطلقا
بل قال لا يجب تركبه من الاجزاء المتناهية التي لا تتجزي ويدل
عليه قوله الي ما لا ينفصل وقد بان امتناع تركبه منها وكان الواجب
اذن ان يقول في هذا القسم ايضا يجب ان لا يكون والصواب ان يقال انه
لما قال في الفصل الثاني ومن الناس من يكاد يقول بهذا التاليف
فكانه قال ومن الناس من يجوز هذا التاليف ثم لما ابطله اورد
ها هنا نقيض ذلك وهو الحكم بانه لا يجوز وكما قال في الفصل الاول
من الناس من يظن ان كل جسم ذو مفاصل اي يزعم انه يجب فلما

الظن معروف وقد يستعمل بمعني الاستيقان وزعم اي قال قد صح تفسير
قول الشيخ ومن الناس من يظن بقوله ومن الناس من يزعم انه يجب
واما الوجوب فقيل لانا لمطلقة في العلوم هو الضرورية ه

انما يجب وجود جسم عديم المفاصل اذا
حمل الجسم في قوله ان الجسم علي المفرد
لانه اذا امتنع تالفه من مفاصل غير
متناهية ومن متناهية الي ما لا ينفصل
وليس مولفا من متناهية الي ما
ينفصل فلا يكون لامتداده مفاصل
ولا يجب وجوده اذا حمل علي المولف
لتالفه من متناهية الي ما ينفصل
وكان الشيخ انما ذكر الامكان لهذه
الدقيقة ه

اي لما تمت الحجة علي امتناع وقوع مفاصل
غير متناهية والا لا يصح ومع ذلك كان
يجب ان يقول كل جسم كما ذكر في الفصل
الاول ه

لان المهملة وان كانت في قوة الجزئية
لكنها لا توهم كذب الكلية علي ما توهم
به الجزئية من حيث العرف ه

لانه غير ممتنع كما في المركبات وغير واجب
كما في البسايط بنا علي ان الجسم في
قوله الجسم اعم من المفرد والمولف
ه
نظرا الي البرهان الثاني ه

لانه كاد بمعني قرب فمن يقرب من
القول بشي يجوز له ه صحام

ابطله اورد ههنا نقيضه وهو الحكم بانه لايجب وبالجملة فان القضية الاولى مهملة كما مر والثانية جزئية لان قوله ليس يجب ان يكون لكل جسم في قوة قولنا ليس يجب ان يكون لبعض الاجسام ولذلك جعل اللازم منهما جزئيا وهو قوله فقد اوجب امكان وجود جسم وذلك يكفيه بحسب غرضه ههنا وذكر الفاضل الشارح عليه سوالا وهو ان امتناع حصول الانقسامات التي لا تتناهي بالفعل يقتضي الحكم بوجود جسم لايكون لامتداده مفاصل علي سبيل الوجوب فلم قال الشيخ فقد اوجب امكان وجود جسم ولم يقل فقد اوجب وجود جسم واجاب عنه بان هذا الامكان يحتمل ان يكون عاما وايضا ان كان خاصا فقوله صحيح وذلك لان الممتنع هو حصول جميع الانقسامات اما حصول كل واحد منها فليس بواجب ولاممتنع فاذن ليس في الوجود جسم معين يجب ان يكون عديم المفاصل الالمانع خارجي كالفلك اقول والاظهر انه لما سلب الوجوب عن كون الجسم مركبا عن الاجزاء لزمه امكان كونه غير مركب ولذلك ذكر الامكان قوله بل هو في نفسه كما هو عند الحس الحس لحكم باتصال جسم واثبات المفاصل علي ما ذهب اليه الفريقان امر عقلي غير محسوس فلما بطل ذلك صح كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو عند الحس قوله لكنه ليس مما لا ينفصل بوجه بل يجب ان يكون قابلا للانفصال ووقوع الانفصال اما بفك وقطع واما باختلاف عرضين قارين فيه كما في البلقة واما بوهم وفرض انه امتنع الفك بسبب اي الجسم الذي حكمنا بكونه عديم الانفصال ليس مما لا ينفصل بل يجب ان يكون قابلا للانفصال لما مر في الفصل الاول واسباب وقوع المفاصل لا تخلو عن الثلاثة المذكورة في الكتاب لان الانفصال اما ان يكون موديا الي الافتراق او لا يكون والثاني يكون اما في الخارج او في الوهم مثال الاول ما بالفك والقطع ومثال الثاني ما باختلاف عرضين ومثال الثالث ما بالوهم ترتيب اليس اذا لم يكن تاليف من احاد لا تقبل القسمة وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا يقف الي غير النهاية وهذا باب لاهل التحصيل فيه اطناب والمستبصر يرشده القدر الذي نورده لما ابطل احتمالين من الاربعة المذكورة بقي الحق احد الاخرين فاشار ههنا الي بطلان احدهما بقوله وجب ان يكون احد وجوه القسمة لاسيما الوهمية لا تقف الي غير النهاية وتعيين الرابع الذي هو مذهب الجمهور من الحكما ووجوه القسمة

اذ كانه قال ليس كل

المراد باللازم ههنا ليس النتيجة بل ما يلزم القضية من القضايا ولازم المهملة السالبة سالبة جزئية ولازم القضية المسورة بليس كل هي المسورة ببعض ليس فصح ما ذكره الشارح واندفع ما ذكره الاستاذ في الحاشية المقابلة لهذه الحاشية ه

لو لم يكن احدي المقدمتين كلية لا يلزم شي لجواز تغاير البعض ه

نظرا الي البرهان الثاني ه

اي من الاجزا ويلزم منه كونه غير مركب لان الكلام في الجسم المفرد ه

الثالثة

الثلاثة المذكورة وانما قال لاسيما الوهمية لان البرهان المذكور في الفصل الاول لا يفيد الا القسمة الوهمية وسمي الفصل تذنيبا لان هذا الحكم فرع علي ما تقدم قوله وهذا باب اي مسئلة الجزء الذي لا يتجزي وما يتبعه من مباحث الحركة والزمان فان اهل العلم قد اطنبوا الكلام فيها والمستبصر يرشده القدر الذي نورده اي في هذا الكتاب وفي بعض النسخ الذي اوردناه تنبيه انك ستعلم ايضا مما علمته من حال احتمال المقادير قسمة بغير نهاية ان الحركة عليها وزمان تلك الحركة كذلك وانه لا يتالف ايضا مما لا ينقسم حركة ولا زمان قد حصل من المباحث المذكورة ان الجسم الطبيعي متصل في نفسه قابل للقسمة الي غير النهاية ولزم من ذلك كون الكمية القايمة بالجسم الطبيعي التي هي الجسم التعليمي الذي يدل علي مغايرته للطبيعي تبدله في الجسم الواحد بحسب تبدل اشكاله ايضا كذلك ولزم من ذلك كون السطوح التي بها تنتهي الاجسام والخطوط التي بها تنتهي السطوح ايضا كذلك وجميع ذلك اعني الاجسام التعليمية والسطوح والخطوط تسمي مقادير فالشيخ نبه علي جميع ذلك تعريضا بقوله من حال احتمال المقادير اذ لم يقل من حال احتمال الاجسام ولم يذكره تصريحا لانه لم يبين وجودها بعد ثم نبه علي حكم المتصلات الغير القارة كالحركة والزمان حكم المتصلات القارة وذلك لتطابقهما في العقل فان الحركة في مسافة تنقسم بانقسامها وكذلك زمان الحركة ينقسم بانقسامها فاذن لا حركة مولفة من اجزاء لا تتجزي ولا زمان ويتبين من ذلك ان قسمة الحركة والزمان الي ماض ومستقبل وحال لا تصح لان الحال حد مشترك هو نهاية الماضي وبداية المستقبل والحدود المشتركة بين المقادير لا تكون اجزاء لها والا لكان التنصيف تثليثا بل هي موجودات مغايرة لما هي حدوده بالنوع فاذن قد ظهر فساد الحجة المذكورة علي اثبات الجزء اشارة قد علمت ان للجسم مقدارا ثخينا متصلا المقصود من هذا الفصل اثبات الهيولي للجسم فالمقدار بحسب اللغة هو الكمية وبحسب الاصطلاح هو الكمية المتصلة التي تتناول الجسم والسطح والخط والثخن اسم لحشو ما بين السطوح وللامر الذي يقابله رقة القوام فالتعبير يدل بالاشتراك علي ما هو ذو حشو بين السطوح وهو فصل للجسم التعليمي وعلي ما يقابل الرقيق من الاجسام والمراد ههنا المعني الاول والاتصال يدل علي معنيين احدهما صفة لشي لا بقياسه الي

جوهر من شانه ان يكون بالقوة دون ما يحل فيه ه

المتصل بذاته يقع بالاشتراك علي الصورة الجسمية التي هي جوهر من شانها ان يخرج به محله من القوة الي الفعل وعلي المقدار الحال في الجسم الذي هو نوع من الكم واعتبر الشمعة فانها مع تبدل المقادير والاشكال فيها يكون لها في ذاتها اتصال والا لما كانت قابلة لتلك المقادير والاشكال وتلك المقادير متصلة والا لما قارنتها الاشكال فهذا المتصل بالمعني غير المتصل الذي به الشمعة من غير ملاحظة هذه الاختلافات متصلة

[illegible]

غيره وهو كونه بحيث يمكن ان يفرض له اجزا تشترك في الحدود والمتصل بهذا
المعني يطلق علي فصل الكم وعلي الصورة الجسمية المستلزمة للجسم التعليمي
وقد يقال للجسم التعليمي عند ما يطلق المتصل علي الصورة الجسمية
اتصال ايضا وقد يقال لهذه الصورة ايضا اتصال وامتداد بالمجاز
ويقال للجسم بحسب ذلك متصل وثانيهما صفة لشي بقياسه الي غيره
وهو ايضا بمعنيين احدهما كون المقدار متحد النهاية بمقدار اخر ويقال
لذلك المقدار انه متصل بالثاني بهذا المعني والثاني كون الجسم بحيث
يتحرك بحركة جسم اخر ويقال لذلك الجسم انه متصل بالثاني بهذا المعني
والاسم كان بحسب اللغة الذي بالقياس الي الغير فنقل بحسب الاصطلاح
الي الاول ولما تقرر هذا فنقول المقدار في قول الشيخ مقدارا ثخينا
متصلا ينبغي ان يحمل علي اللغوي ليلا يتكرر المتصل والثخين علي ما هو
فصل الجسم التعليمي والمتصل علي ما هو فصل الكم المتصل وحينئذ يكون
المجموع هو الجسم التعليمي لانه كمية متصلة ثخينة وانما قدم الثخين لانه
اعرف فان القايلين بالجزء يعترفون بثخانة الجسم ولا يعترفون باتصاله
وتقديم الاعرف في الاقوال الشارحة اولي والمقدار الثخين المتصل
اعني الجسم التعليمي هو غير الجسم الطبيعي كما مر وذلك لا يتبدل في الجسم
الواحد بتبدل اشكاله كالشمعة التي تجعل تارة كرة وتارة مكعبا مثلا
فهو امر عارض للجسم ويكون معني قول الشيخ قد علمت ان للجسم الطبيعي
شيا هو الجسم التعليمي وانما قال قد علمت ذلك مع ان اثبات الجسم التعليمي
غير مذكور في الكتاب لانه اثبت بالبرهان كون الجسم متصلا في نفسه كما هو
عند الحس وكان كونه ذا كمية وذا ثخانة امرا بينا غير متنازع فيه ولا محتاج
الي برهان ومجموع هذه المعاني اعني كون الجسم ذا ثخانة وكمية واتصال
هو كونه ذا جسم تعليمي فاذن قد علمت ثبوت ذلك للجسم فان قيل لم يعرف
ان الجسم شي مغاير لهذه الامور فانه ما لم يعرف مغايرته لها لم يمكن
اثباتها له قلنا كونه موجودا لا في موضوع اعني جوهريته او وضع
شي له وهو مغاير لهذه الامور وكونه شيا من شانه ان يكون ذا جسم
تعليمي امر غير جوهريته وهو فصله الذي تتقوم به جوهريته **قوله**
وانه قد يعرض له انفصال وانفكاك الانفصال اعم من الانفكاك كما مر
ذكره قال الفاضل الشارح احترز بلفظة قد المفيدة لجزئية الحكم عن الافلاك
واقول هذا غير مستقيم لان الافلاك قد يعرض لها الانفصال باحد
معانيه اعني الوهمي ولاجل ذلك يتناولها هذا البرهان علي ما يجي بيانه

فالصواب

اي بجسم ما تعليمي ليتم استدلالهم علي مخالفته للطبيعي ه

لكونه ذا اتصال ه

لا علي الصورة الجسميه ه

هذا حده والمذكور في الكتاب رسمه لعدم الترتيب ه

اي لكل منها لا للمجموع فانه بين وانما احتيج اليه لتصحيح قوله ان للجسم كذا لا لتوقف الحجة عليه اذ الشي لا يثبت لنفسه ه

هذا لا يرد علي الامام لان الامام قال لا يعرض له الانفصال والانفكاك جميعا لا الانفصال فقط ه

فالصواب ان يقال انه جعل الحكم جزيا لان بعض الاجسام من الفلكيات
وغيرها غير منفصل لا لكونه غير قابل للانفصال بل لعدم اسباب الانفصال
الخارجي فيه ولعدم اعتبار انفصاله بالوهم وذلك واجب لامتناع حصول
جميع الانفصالات الممكنة فيه علي ما مر **قوله** ونعلم ان المتصل بذاته
غير القابل للاتصال والانفصال قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين
جميعا يريد بالمتصل بذاته ههنا الصورة الجسمية وهي التي من
شانها الاتصال لذاتها واتصالها هو كونها بحيث يلزمها الجسم التعليمي
في ذلك الامتداد الذي هو في الشمعة حال كونها كرة ومكعبا ومشكلا
بساير الاشكال والدليل علي ان اسم المتصل قد يطلق علي هذه الصورة
قول الشيخ في الشفا في فصل في ان المقادير اعراض بهذه العبارة
اما الجسم الذي هو الكم فهو مقدار المتصل الذي هو الجسم بمعني الصورة
ولو حمل المتصل بذاته ههنا علي الجسم التعليمي الذي هو المقدار
لكان البرهان علي اثبات الهيولي بحاله الا ان الحق ما ذكرناه ويريد
بالقابل للاتصال والانفصال الهيولي وانما قيد المتصل بالذات
لان المادة ايضا متصلة ولكن بغيرها اعني بالصورة وانما قيد القابل
للاتصال والانفصال بقوله قبولا يكون هو بعينه الموصوف بالامرين
لان القابل للاتصال والانفصال يقال بالحقيقة ومن حيث المعني للذي
يقبلها ويكون بعينه هو الموصوف بهما وهو المادة لا غير ويقال بالمجاز
ومن حيث اللفظ للذي يطرأ عليه احدهما وينتفي بطريانه فلا يكون
موصوفا بالطاري كالصورة التي تنعدم هويتها الاتصالية عند
طريان الانفصال فلا تكون هي بعينها موصوفة بالانفصال فان
الاتصال لا يقبل الانفصال ولا الاتصال لانه لو قبل الاتصال لكان
الشي قابلا لعدمه ولو قبل الاتصال لكان الشي قابلا لنفسه **قوله**
فاذن قوة هذا القبول غير وجود المقبول بالفعل وغير هيئته وصورته
قوة الشي بمعني امكان وجوده ووجوده متقابلان فالمغايرة بينا
قوة الانفصال قبل وجوده اي في حال الاتصال وبين وجوده
الانفصال المنافي للاتصال ظاهرة والموصوف بتلك القوة ليس هو
الاتصال علي ما سبق فهو شي غير الاتصال قابل للاتصال والانفصال
وهو الهيولي فالمقبول ههنا هو الصورة الجسمية وهيئته الشكل التابع
لوجودها وصورته الجسم التعليمي اللازم لها فانه كالصورة للصورة
الجسمية وهذا ايضا يدل علي ان الشيخ انما اراد بالمتصل بذاته الصورة

اي القراره

هذا الصواب ليس بصواب لان الشيخ قال قد يعرض له انفصال وانفكاك ولا شك ان الفلكيات غير قابلة للانفكاك فيكون لفظ قد للاحتراز عن الفلكيات وعلم من هذا ان قوله غير مستقيم غير مستقيم ه

كالاجسام التي لا يمكن ان يصل اليها او الاجزاء التي تبلغ في الصغر الي حيث لا تنقطع ولا تنتصف بعرضين مختلفين فانه لم يعتبر الوهم انفصالها كانت غير منفصلة مطلقا ه

كانه قال اما الجسم التعليمي فهو مقدار صورة الجسم ه

لان المطلوب اثبات التغاير بين المادة والصورة لا بينها وبين صورة الصورة ه

انما حمل الشارح ان المقبول علي الجسمية اعني الاتصال دون الانفصال لقوله غير هيئته وصورته اذ الانفصال لا يكون له ذلك لانه لا يكون مقبولا ه

ليس هو الانفصال لكونه عدميا بل المقبول بالحقيقة هو الجسميتان الحادثتان عند طريان ذلك الانفصال هكذا قاله الامام ه

الجسمية دون المقدار قال الفاضل الشارح قوله فاذن قوة هذا القبول
غير وجود المقبول نتيجة قياس مذكور بالقوة وذلك انه ذكر ان بعض
الاجسام يحدث له الانفصال فينبغي ان يضاف اليه وكل ما يحدث
فقوة حدوثه حاصلة قبل حدوثه وكل ما هو حاصل قبل شي فهو غير
ذلك الشي حتي ينتج فاذن قوة قبول الشي غير وجود ذلك المقبول وانما
اقتصر علي المقدمة الاولي لوضوح الباقيتين ثم قال واثبات المادة
لايمكن الا بهذه النتيجة لانا اذا قلنا الجسم المتصل قد يعرض له الانفصال
ولا بد لذلك الانفصال من محل وليس محله الاتصال فلا بد من شي
اخر كان غير صحيح لان الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل
والامور العدمية لاتستدعي محلا ثابتا فلا بد من بيان مغايرة قوة
الانفصال لنفس الانفصال بتلك المقدمات ثم بيان انها ثبوتية بانها
من الامور الاضافية التي تستدعي محلا حتي انا اذا بينا ان ذلك المحل
ليس هو الاتصال ثبت شي اخر هو الهيولي واقول في هذا الكلام
موضع نظر لان اعدام الملكات ليست اعداما صرفة فهي تستدعي محالا
ثابتة كالملكات والانفصال مما كان عدم الاتصال عما من شانه ان
يتصل علي ما قال فقد اثبت محله وهو الذي من شانه ان يتصل
والحق ان مراد الشيخ من ذكره مغايرة قوة الانفصال للانفصال في
كلامه هو ادخال ما لا ينفصل بالفعل في الاحتياج الي القابل ليكون
البرهان كليا وايضا التنبيه علي وجود القابل للانفصال قبل طريانه
وبعده اذ لا يبعد ان توهم الاستدلال بوجود الانفصال علي وجود
القابل له انه انما يحدث حال الاحتياج اليه من غير ان يستمر وجوده
قوله وتلك القوة لغير ما هو ذات المتصل بذاته الذي عند الانفصال
يعدم ويوجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا المتصل
بذاته ما دام موجود الذات فهو ذو اتصال واحد متعين ثم اذا طرا
الانفصال زال ذلك الاتصال الواحد المتعين فانعدم ذلك المتصل وحدث
اتصالان اخران بالشخص ومتصلان اخران بحسبهما فهو عند الانفصال
قد عدم ووجد غيره وعند عود الاتصال يعود مثله متجددا ولا
يعود هو بعينه لان اعادة المعدوم ممتنعة فاذن الشي الذي فيه
قوة الانفصال الباقي في الاحوال جميعا هو غير المتصل بذاته وهو
الهيولي وتلخيص هذا البرهان انه تقول مما ثبت ان الجسم لا يخلو عن
اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال حال كونه متصلا وقوة قبول

اذ لو حملناه علي المقدار لم يمكن حمل
الصورة عليه ويبقي بلا معني ه

يدل علي ان المقبول هو الانفصال ه

لان القوة تكون لشي علي شي
ه

لو حمل عليه صار الفصل الثاني بهذا الفصل
مستدركا ه

توجيهه ان الشيخ لما اراد ان يبين ان
القابل وجوده مستمر ذكر المغايرة بين
قوة هذا القبول وبين نفسه وقوة القبول
مستمرة فيكون القابل للانفصال مستمر الوجود
اذ لو اقتصر في اثبات الهيولي علي الاستدلال
علي وجود الهيولي لم يلزم هذا المطلوب
بل ربما يوهم ان القابل وجوده حال
الانفصال فقط ه

والا لتخلل العدم بين شي واحد اذ
كان الموجود الثاني هو بعينه الموجود
الاول ه

بالبديهة عند من لا يقول انه شي ه

الا

الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس الاتصال ليست قابلة
للانفصال علي وجه يكون حال كونها اتصالا موصوفة بالانفصال
فاذن للجسم شي غير الاتصال به يقوي علي قبول الانفصال وهو الذي
ينفصل ويتصل مرة بعد اخري فهي الهيولي واعلم ان الاهم في هذا
الباب ان تعلم انه لا يمكن ان يكون الانفصال والاتصال عرضين متعاقبين
علي شي هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الي اوهام المتشككين في
وجود المادة وذلك لان ذلك الشي يجب ان يكون في ذاته غير متصل
ولا منفصل حتي يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال فهو
لا يكون من حيث ذاته بحيث تفرض فيه الابعاد فلا يكون جسما البتة
بل هو المسمي بالمادة ولا بد من انضياف شي ما متصل بذاته اليه
حتي يصير جسما فذلك الشي هو الصورة والمجموع هو الجسم الذي هو
في نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يجعلون المتصل عرضا
علي الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي
مقوم للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان الوحدة
الشخصية والتعدد الذي يقابلها ايضا لا يعرضان للمادة الا بعد
تشخصها المستفاد من الصورة لتوقف علي احوال الشبه المبنية
علي اتصاف المادة بالوحدة والتعدد حسب ما ذكره الفاضل الشارح
وغيره كقولهم لو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا لانعدامها
وموجبا الي مادة توجد في الحالتين لكان تعدد المادة بسبب
الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولي وموجبا الي
مادة اخري ويتسلسل الي ذلك غير من الشبه وذلك لان المادة
الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة ولا تعدد بل
انما تتصف بها عند تعاقب الصورة والفاضل الشارح عارض
الشيخ باقامة حجة علي نفي الهيولي وهي ان الهيولي علي تقدير
ثبوتها ان كانت متحيزة فاما علي سبيل الاستقلال واذن كان حلول
الجسمية فيها جمعا للمثلين وايضا لم تكن هي بالمحلية اولي من الجسمية
وايضا لاحتاجت الي هيولي اخري واما علي سبيل التبعية واذن
كانت صفة للجسمية ولم تكن الجسمية حالة فيها وان لم تكن متحيزة
استحال حلول الجسمية المختصة بجهة فيها بالبديهة وهذه الحجة
غير مشتملة علي اقسام منحصرة فانه ما لا يتحيز علي سبيل الحلول
في الغير لا يجب ان يكون متحيزا بالانفراد بل ربما يتحيز بشرط حلول

اذ لو كان كذلك لا يمكن اثبات المادة
قطعا اذ القابل لهما حينئذ لا يكون شي
غير الجسم ه

اي بالمجاز ولذلك قال الشيخ انه قد
يعرض له الانفصال ولم يقل وانه
قد يقبل الانفصال ه

ع

لانه يكون صورة مجردة اذ لا مادة لها
وهي متحيزة وقايمة بنفسها ه

يعني علي تقدير احتياج هذه الهيولي الي
محل فالكلام في محلها كالكلام فيها فتتسلسل
وان لم يحتج اليه كانت الجسمية غنية عن
المحل وهو المطلوب ه

لا بالعكس والا لجاز حلول الجسم في الاوني
وهو ممنوع اذ لا يلزم من جواز ذلك
جواز هذا ه

فيه نظر لجواز ان تكون التبعية بواسطة حلول الغير
فيها وهذا هو المنع لان الاقسام غير منحصرة ه

الغير فيه ولا يلزم من ذلك كونه صفة الغير لذلك وهم وتنبيه ولعلك
تقول ان هذا ان لزم فانما يلزم فيما يقبل الفك والتفصيل وليس كل جسم
فيما احسب كذلك، هذا هو الوهم وتقريره ان يقال انكم استدللتم بامكان
وجود الانفكاك والانفصال بالفعل في بعض الاجسام على كونه
مقارنا للقابل وذلك لا يقتضي وجوب كون جميع الاجسام مقارنة للقابل
فان منها ما لا يقبل الفك والتفصيل بالفعل كالفلك وغيره من
الاجسام الصلبة الصغيرة وان كان قابلا له بحسب التوهم قوله فان
خطر هذا ببالك فاعلم ان طبيعة الامتداد الجسماني في نفسها واحدة
هذا هو التنبيه المزيل لذلك الوهم وهو بتذكر مفهوم الامتداد
الجسماني الذي هو الصورة الجسمية المتصلة بذاتها التي لا تبقى هويتها
الامتدادية عند وجود الانفصال لا في الخارج ولا في الوهم ثم بتذكر
كون كل ذي حجم يحجب طرفيه عن الملاقاة واجب القبول للانفصال ولو
في الوهم فانه مع استحضار وجوب هذا الحكم على هذا الامتداد
يمتنع الحكم بكون شي من الاجسام غير مقارن لما يقبل الفصل والوصل
العارضين في الوجود او الوهم له وذلك لتساوي الجميع في هذا المعنى
ولتخالفها فيما لا يتعلق بهذا المعنى ككون بعضها فلكا وكون بعضها
عنصرا وما يجري مجراه واعلم ان الامتداد المذكور قد يمكن ان يوخذ
من حيث هو عام وكلي جنسا كان او نوعا وقد يمكن ان يوخذ من
حيث هو خاص وجزيي وقد يمكن ان يوخذ من غير اعتبار شي من
ذلك كما سبقت الاشارة اليه في النهج الاول وانما يكون اذا اخذ وحده
موجودا في الخارج لا شك في وجوده فالشيخ اخذه كذلك واشار اليه
بقوله طبيعة الامتداد فان الطبيعة تطلق على الماخوذ كذلك كما
مر ولا شك في انه من حيث هو طبيعة شي واحد في نفسه مغاير
لساير الطبايع قوله وما لها من الغنى عن القابل او الحاجة اليه هو
متشابه، وذلك لان الشي الماخوذ من حيث هو هو لا يمكن ان يختلف
الحكم عليه بالامور المتقابلة معا فان اختلف فقد اختلف لكونه
ماخوذا مع امور تقتضي الاختلاف قوله واذا عرض بعض احوالها
حاجتها الى ما يقوم فيه عرف ان طبيعتها غير مستغنية عما يقوم فيه
ولو كانت طبيعتها طبيعة ما يقوم بذاته بحيث كان لها ذات كان لها
تلك الطبيعة، اي اذا صار بعض احوالها وهو امكان طريان الانفصال
عليها وامتناع وجودها مع الانفصال معرفا لكونها محتاجة الى قابل

يقوم

هذا الحل يدل على انه حمل قول الامام وان كانت صفة للجسمية على انه يكون حالا فيها لانه لو لم يكن كذلك لكانت الهيولى متميزة على سبيل الاستقلال والمقدر خلافه ه

قوله يحجب طرفيه صفة موضحة فتكون في قوة التعريف لذي الحجم ه

اي في وجوب قبولها الانفصال ه

ان اراد هنا الاحتياج الذاتي فهو غير مسلم وان اراد العرضي فلا ينفعه ه

يقوم تلك الطبيعة فيه عرف ان تلك الطبيعة محتاجة الى القابل حيث
كانت ولو كانت طبيعتها مستغنية عن القابل لكانت مستغنية حيث
كانت قوله لانها طبيعة نوعية محصلة تختلف بالخارجات عنها دون
الفصول، قد بينا ان الطبيعة تكون باي الاعتبارات مادة وبايها
جنسا وبايها نوعا فهذه الطبيعة الموجودة ليست جنسا لانها
ليست بموقوفة على ما ينضاف اليها محصلا اياها نوعا ولا مادة
لانها مقولة على الامتدادات الفلكية والعنصرية وغيرهما فهي اذن
نوعية محصلة وانما قال نوعية ولم يقل نوع لانها انما تصير نوعا
بانضياف معنى العموم اليها فهي وحدها لا تكون نوعا بل تكون نوعية
وانما ذكر اختلافها بالخارجات دون الفصول مع كون الطبيعة النوعية
لا محالة كذلك لان الشي الذي يختلف بالفصول وهو الجنس كالحيوان
مثلا يكون مقتضيا في بعض الصور لشي كالضحك وهو عند تحصله
بفصل كالناطق ولا يكون مقتضيا في ساير الصور له وكان هذا
الكلام جوابا عن ايراد نقض للحكم المذكور وهو ان يقال كما كانت
الحيوانية مقتضية للضحك في الانسان دون غيره من الاجسام
فاجاب عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية
محصلة ساير الحيوانات فلم لا يجوز ان يكون الامتداد الجسماني مقتضيا
لوجود القابل فيما يقبل الانفكاك دون غيره من الاجسام فاجاب
عنه بان الامتداد الجسماني الموجود طبيعة نوعية محصلة تختلف
بالخارجات عنها فهي ان اقتضت شيا اقتضته مع جميع الخارجات وفي
جميع الاحوال بخلاف الحيوانية التي هي طبيعة جنسية غير محصلة
وهي لا يمكن ان تقتضي شيا من حيث هي غير محصلة ثم اذا تحصلت
لشي انضاف اليها ودخل في وجودها المحصل فان اقتضت شيا مع
ذلك الشي الغير الخارج عنها لم تقتضه مع غيره لانها مع غيره لا يكون ذلك
المحصل بعينه والفاضل الشارح اورد الشك اولا في ان الجسمية
طبيعة واحدة بان ماهيتها غير معلومة والاشتراك في قبول الابعاد
الذي هو معلوم لازم لها والاشتراك في اللوازم لا يقتضي الاشتراك
في الملزومات وناقض بالوجود الذي يقتضي في الواجب تجرده عن
الماهية وفي الممكن لا يقتضي ذلك وثانيا بان الحكم بحلول بعض ه
الجسمانيات في محل لا يقتضي وجوب الحلول بل يقتضي صحته فاذن
يمكن ان لا يحل فيه البعض الاخر والجواب عن الاول ان الاحتياج

كالانسانية مثلا فانها نوعية حقيقية باسم ه

لانها لو كانت طبيعة جنسية مشتركة بين الاجسام ففصولها لابد وان تكون امورا مخصوصة بالاجسام والامور المخصوصة اما اعراض واما جواهر لا جايز ان تكون فصولها الاعراض لان فصل الجوهر لا يكون عرضا ولا ان تكون جواهر لان الجواهر المخصوصة هي الصور النوعية وهي ليست بفصول للصورة الجسمية لكونها غير محمولة عليها بالمواطاة ووجوب حمل الفصل على الجنس بالمواطاة ه

وفيه نظر لانه موقوف على ما ينضاف اليها لتحصل فيه اعني المادة ه

قوله نوعية محصلة قال الامام لانها غنية في ماهيتها وفي وجودها عن الصور النوعية المقارنة لها بل لا تعلق بينها الا بمجرد حلولها في محل واحد واما الجنس وان كان غنيا في ماهيته عن الفصل لكنه غير غني عنه في الوجود ثم قال بل هو غني ايضا عنه في الوجود وهو المراد من قول هذا الشارح متعلقه بسوا اعتبار الكليات ه

كالصور النوعية لا لكون الجسمية توجد دونها فانها كالجنس في انه لا يوجد دون الفصل فتكون هي ايضا غير محصلة ه

كالجنس بل لكون النوعية غير داخلة في وجود الجسمية المحصل اي غير مقوم لوجودها مصيرا اياها نوعا بخلاف الفصل مع الجنس ه

والاظهر انه بيان للملازمة التي ادعاها وهي قوله ولو كانت طبيعتها الى قوله تلك الطبيعة ومما يدل على ان الامتداد الجسماني نوع لا جنس انه يقال في جواب السوال عن الامتداد الفلكي والعنصري ما يقال في جواب السوال عن احدهما وهو انه شي متصل بذاته ه

الي القابل انما يقتضيه الامتداد من حيث كونه متصلا بذاته قابلا
للانفصال والمتصل بذاته لا ينفصل فهذا القدر معلوم ومشترك
ومقتض للحكم وفيه كفاية فلا حاجة بنا الي ما عداه مما لا نعلمه وعن
المناقضة ان الوجود ليس من الطبايع الجنسية والنوعية علي ما
سيجي بيانه وعن الثاني ان الطبيعة المذكورة تقتضي وجوب الحلول
بما مر لا الامكان المحتمل لعدم الحلول والشكوك التي اوردها علي كون
الطبيعة الجنسية مقتضية لشي في بعض الصور دون غيرها بخلاف
النوعية متعلقة بسوء اعتبار الكليات وتنحل بمراعاة ما ذكرناه
فلا فايدة في التطويل بالاعادة وهم وتنبيه اولعلك
تقول ليس الامتداد الجسماني الواحد بقابل للانفصال البتة وانه
انما ينفصل الجسم المركب من اجسام بسيطة لا احتمال فيها للانقسام
الا الذي يقع بحسب الفروض والاوهام وما يشبهها، قد ذكرنا في صدر
النمط ان الاجسام اما مفردة واما مولفة وذكرنا المذاهب في الاجسام
المفردة بحسب الاحتمالات الاربعة وبقي حكم المولفة فنقول من
المذاهب المتعلقة بهذا الموضع في الاجسام المولفة مذهب ينسب الي
بعض الحكما كديمقراطيس وغيره وهو قولهم ان الاجسام المشاهدة ليست
ببسايط علي الاطلاق بل انما هي متالفة من بسايط صغار متشابهة
الطبع في غاية الصلابة وتالف البسايط انما يكون بالتماس والتجاور
فقط والجسم البسيط الواحد منها لا ينقسم فكا اصلا وينقسم وهما للحجة
المذكورة ومقاديرها في الصغر والكبر واشكالها مختلفة وربما زعم بعضهم
ان مقاديرها متساوية وقد مال الشيخ ابو البركات البغدادي الي مثل
هذا القول في الارض وحدها وذكر الفاضل الشارح ان ديمقراطيس
ذهب الي ان تلك البسايط كرية الشكل وفيه نظر لان الشيخ حكي في الفن
الثالث من طبيعيات الشفاء انهم يقولون انها غير متخالفة الا بالشكل وان
جوهرها جوهر واحد بالطبع وانما يصدر عنها افعال مختلفة لاجل الاشكال د
المختلفة وذكر ان بعضهم جعل اشكال المجسمات الخمسة المذكورة في كتاب
اقليدس اشكال العناصر والفلك ومنهم من خالفهم في ذلك وذكر اختلافات
كثيرة لهم لا فايدة في ايرادها وبالجملة هذا المذهب هو بعينه مذهب
مثبتي الاجزاء الا في تسمية الاجزاء بالاجسام وفي تجويز الانقسام
الوهمي عليها ووجه تعلقه بهذا الموضع ان الحجة المذكورة في نفي
الاجزاء انما اقتضت كون كل ذي حجم قابلا للانقسام الوهمي قابلا للانفكاكي

ولكن

اذ بني الشك علي ان الجنس ممتاز في ماهيته ووجوده من الفصل وهو ممنوع هـ

النظر الطبيعي ان تقدم هذا الوهم علي الوهم المتقدم لان هذا منع لقوله وانه قد يعرض له انفكاك وانفصال وذاك منع لكون الحجة عاما هـ

ولكن ليس بواجب ان يكون كل قابل للانقسام الوهمي قابلا للانفكاكي وكانت
الحجة المذكورة في اثبات الهيولي مبنية علي كون الامتداد قابلا للانقسام
الانفكاكي فاذن لو كانت البسايط غير قابلة للانفكاك بل انما تتصل بالتماس
وتنفصل بزوال التماس لكان اثبات المادة بالحجة المذكورة متعذرا
فهذا الوهم هو هذا المذهب والامتداد الجسماني الواحد الذي ذكره
الشيخ هو الذي يسميه اصحاب هذا المذهب جسما بسيطا واحدا قوله
فان خطر هذا ببالك فاعلم ان القسمة الفرضية والوهمية او الواقعة
بحسب اختلاف عرضين قارين كالسواد والبياض في البلقة او مضافين
كاختلاف محاذاتين او موازاتين او مماستين تحدث في المقسوم اثنينية
ما يكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الاخر وطباع الجملة وطباع
الخارج الموافق في النوع وما يصح بين كل اثنين منها يصح بين اثنين
اخرين فيصح اذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية
الانفكاكية ما يصح بين المتصلتين ويصح بين المتصلتين من
الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ما يصح بين المتباينين، هذا هو
التنبيه المزيل لهذا الوهم وهو باعتبار التشابه المذكور في طبايع تلك
البسايط بزعمهم وذلك لان الطبيعة المتشابهة انما تقتضي حيث كانت
شيا واحدا غير مختلف فالجزء الواحد الوهمي من حيث الطبيعة يقتضي
ما يقتضيه ساير الاجزاء وما يقتضيه الكل وما يقتضيه الخارج عن
الكل الموافق له في تلك الطبيعة لاشتراك الجميع فيها ويجب من ذلك
تشارك جميع هذه الاربعة اما في الامتناع عن قبول الانفصال
والاتصال او في وجوب قبولهما والاول ظاهر الفساد فالثاني حق
فان قيل لعل البعض يمتنع عن قبول ذلك بسبب شي يقارنه قلنا
لا نزاع في ذلك وقد ذهبنا الي القول به في الفلك انما المقصود ههنا
هو امكان طريان الفصل والوصل علي الاجسام المفروضة من حيث
طبيعتها المتفقة وذلك يكفينا في اثبات المادة والشيخ قد خص القسمة
الفرضية والتي باختلاف عرضين بالذكر لان اصحاب المذهب يجوزونهما
علي تلك البسايط بخلاف الفكية وقسم التي باختلاف عرضين الي ما
يكون بسبب عرضين قارين والي ما يكون بسبب عرضين اضافيين واراد
بالقار ما للموضوع في نفسه وبالاضافي ما للموضوع بحسب قياسه الي
غيره وانما بسط القول بذكر هذه الاقسام لان الجميع مما يجوزونه ثم بين
ان كل قسمة من هذه تحدث اثنينية في المقسوم وتكون بعد القسمة

م

لان الجسم الذي يعرض له الانفصال الذي ليس بمتصل في الحقيقة والذي هو متصل في الحقيقة وهو تلك الاجزا لا ينفصل هـ

طباع كل واحد من ذينك الاثنين وطباع مجموعهما قبل القسمة وطباع ما يخرج
منهما مما يوافقهما في النوع والماهية غير مختلف فيما يقتضيه وانما قال
طباع كل واحد ولم يقل طبيعة كل واحد لان الطباع اعم من الطبيعة وذلك
لان الطباع تقال لمصدر الصفة الذاتية الاولية لكل شي والطبيعة قد
تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو فيه اولا وبالذات من غير
ارادة ثم ذكر انه يلزم من ذلك ان يكون حكم المتباينين في قبول الاتصال
حكم المتصلين وحكم المتصلين في قبول الانفكاك حكم المتباينين **قوله**
اللهم الا من عايق خارج عن طبيعة الامتداد لازم او زايل، هو ما اشرنا
اليه من ان بعض الاجسام يمتنع عن قبول الفصل والوصل بسبب خارج من
طبيعة الامتداد مقارن له ويكون لازما كما في الفلك وزايلا كما في الاجسام
الصغيرة الصلبة مثلا وكانه جواب لسوال منهم هكذا اليس جزء الفلك
متصلا عندكم بالجزء الاخر منه مثلا ومنفكا عن العنصر ولا يجوزون انفصال
الجزين منه واتصالهما بالعنصر مع اشتراك الجميع في مفهوم الامتداد فلم
لا يجوز ان يكون منفردا عن الاخر لكن الجمهور لا يتفطنون لذلك ويظنون
ان التلازم بين شيين ليس احدهما علة للاخر ربما يكون من غير ان
يقتضي الارتباط بينهما ثالث ويتمثلون في ذلك بالمضافين وذلك
ظن باطل فالشيخ لم يتعرض لذلك اولا بل قسم وجه التلازم الى قسمين
احدهما ان يكون لكون احدهما علة للاخر والثاني ان لا يكون كذلك
والاول كان محتملا للوجهين اللذين ذكرهما الفاضل الشارح لكن
العلة القابلية بما لم تكن علة موجبة فهي لا تكون مقتضية للتلازم
من جهة القبول وبما استحال ان يكون القابل فاعلا استحال ان م
تكون الهيولي مقتضية للتلازم الذي بينها وبين الصورة بوجه
من الوجوه فلذلك لم يتعرض الشيخ لاسناد التلازم الى علية الهيولي
بل طلب وجه التلازم من جانب الصورة وعليتها وقسم هذا القسم
الى الاقسام الثلاثة التي ذكرها الفاضل الشارح وبقي القسم الثاني
وهو ان لا يكون احد المتلازمين علة للاخر فنبه على ان ما يظنه
الجمهور في هذا القسم باطل ونبه على ان الحق في هذا القسم
هو ان يكون التلازم لارتباط يقتضيه شي غير المتلازمين ثالث لهما
ولهذا المعنى وسم الفصل بالوهم والتنبيه فهذه هي الاقسام
الاربعة المذكورة في الكتاب ثم قسم القسم الرابع ايضا بحسب الاحتمال
العقلي الى قسمين بان ذلك الثالث يقيم كل واحد منهما اما مع

الاخر

الاخر او بالاخر فهذه هي الاقسام الممكنة بحسب ما ذكره الشيخ **قال**
الفاضل الشارح في قوله ان الهيولي مفتقرة في ان تقوم بالفعل
الى مقارنة الصورة فوايد منها انه انما قال في ان تقوم ليعرف
انها مفتقرة اليها في وجودها لا في ماهيتها كما مر ومنها انه
قال تقوم بالفعل ليعرف انها مفتقرة في الوجود الخارجي لا الذهني
ومنها انه قال الى مقارنة الصورة ليعرف انها علة من جنس
ما لا يباين ذاتها ذات المعلول لا كالباري تعالى والعالم **قال** وعلى
قوله مقارنة الصورة شك لفظي وهو ان المقارنة حالة اضافية
تعرض للشي بالنسبة الى غيره والاحوال الاضافية متاخرة
عن الذوات فاذن المقارنتان اعني مقارنة الهيولي للصورة
ومقارنة الصورة للهيولي متاخرتان عنهما فلا يصح ان يقال
الهيولي مفتقرة الى مقارنة الصورة بل العبارة الصحيحة ان
يقال الهيولي مفتقرة في وجودها بالفعل الى ذات الصورة
افتقارا متى وجدت وجب ان تكون مقارنة للصورة فالافتقار
يكون الى ذات الصورة ووجوب المقارنة حكم بعد وجود الهيولي
اقول يحتمل ان يكون مراد الشيخ ذلك الا انه وقع في عبارته
توسع ما ويحتمل ان يقال الشيخ لم يذهب الى ان ذات الهيولي
مفتقرة الى المقارنة المتاخرة عنها بل ذهب الى انها في قيامها
بالفعل اي في تشخصها مفتقرة اليها والشي يجوز ان يحتاج في
اتصافه بصفة ما الى ما يتاخر عن ذاته كالعلة المحتاجة في
اتصافها بالعلية الى وجود معلولها المتاخر عنها ولا يلزم من
ذلك الا تاخر صفتها عما يتاخر عنها ثم **قال** وهذه القضية يعني ان
الهيولي مفتقرة في قيامها الى مقارنة الصورة مفتقرة الى حجة
لان الذي مر هو ان الصورة لا تخلو عن الهيولي والهيولي لا تخلو
عن الصورة وهذا القدر لا يكفي في بيان ان الهيولي مفتقرة الى
الصورة لاحتمال ان لا يكون لاحدهما تاثير في الاخر بل يكونان
متضايفين ثم ان كان ولا بد من الافتقار فقد يمكن ان يكون
الافتقار من جانب الصورة **قال** وسياتي ابطال الاحتمالين
واقول واما تلازم المتضايفين فسيبين انه ليس على وجه لا يكون
لاحدهما تاثير في الاخر كما ظنه واما الاحتمال الاخر وهو ان يكون
الافتقار من جانب الصورة مطلقا فقد بينا انه لا يفيد التلازم

والا لوجب ان يقول في ان يتقوم لان
التقوم انما يقال في الماهية والتقويم
في الوجود فالحق القيام ليطابقه ه

هذا غير مناسب لان ما هو مقابل للوجود
بالفعل انما هو الوجود بالقوة فالوجود
الذهني يكون في مقابلة الوجود الخارجي
لا في مقابلة الوجود بالفعل وقد استعمل
الوجود الذهني في مقابلة الوجود بالفعل
ه

واذا كان كذلك فتكون المقارنة مفتقرة
الى الهيولي فلا يصح ان يقال الهيولي
مفتقرة الى المقارنة والا يلزم الدور ه

فتكون الهيولي في اتصافها بصفة
التشخص مفتقرة الى المقارنة المتاخرة
عن ذاتها فتشخصها يكون محتاجا الى
المقارنة لا ذاتها ه

اذ القابل لا يقتضي الايجاب في علية قال والفرق بين الالة والوا
ان كل الة واسطة ولا ينعكس لان الالة لا تكون موجدة الا ان الايجا
يتوقف على توسطها والمتوسط قد يكون موجدا كالعلة القريبة
واقول الالة كما ذكرنا هي ما يوثر الفاعل في منفعله القريب منه
بتوسطه والواسطة هي معلول يصير علة لغيره من حيث يقاس
الى طرفيه فاحد الطرفين معلول والاخر علة بعيدة والواسطة
علة قريبة قال وقوله او تكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة ولا
الصورة تتجرد عن الهيولى الى اخره اشارة الى القسمين الاخيرين
مع الشبهة التي يمكن ان يتمسك بها من اراد ان يذهب الى احدهما
وهي ان يقال لما ثبت التلازم فليس احدهما بالعلية اولى من الاخر
واليه اشار بقوله وليس احدهما اولى بان يكون مقاما ته الاخر من

كونه اشارة الى الرابع مستدرك لان المورد لا يحتمله ه

الاخر بعكسه بل الحق ان يكون الاحتياج من الجانبين على السوا او
الاستغنا من الجانبين على السوا واقول لو كان مراده ذلك
لكان عن ذكر السبب الخارج مستغنيا وايضا على تقدير الاستغنا
عن الجانبين لا يبقى للتلازم معنى بل الاظهر ما ذكرته ويكون قوله
او يكون لا الهيولى تتجرد عن الصورة الى قوله بعكسه اشارة الى
القسم الاخير على ما يظنه الجمهور وقوله بل يكون سبب ما اخر تنبيه
على ما هو الحق في ذلك وقسمة لذلك القسم الى قسمين قال ثم ها هنا
شكان لفظيان الاول انه لما ذكر ان قيام احدهما بالاخر ليس باولى
من العكس جعل اللازم ان يكون سبب خارج يقيم كل واحد منهما
مع الاخر او بالاخر وذلك غير لازم لاحتمال قيام كل واحد منهما مع
الاخر او بالاخر من غير اثبات الثالث وهذا لا يمكن ابطاله الا بالبرهان
المذكور على استحالة ان يكون في الوجود موجودان واجبا الوجود
متكافيان في الوجود الثاني انه اراد بقوله يقيم كل واحد منهما
مع الاخر استغنا كل واحد منهما عن الاخر فهو لا يصح لان مورد

اي القسم الذي يكون كل منهما مستغنيا عن الاخر ه

القسمة كون الهيولى مفتقرة وذلك المورد لا يحتمل ذلك القسم وان
لم يرد به لم يكن ذلك القسم مذكورا فعلى التقدير الاول بعض ه
الاقسام مناف لمورد القسمة وعلى التقدير الثاني بعض الاقسام
محذوف اقول الشك الاول هو ما ظنه الجمهور وقد مرت اشارة
الى فساده وسياتي بيانه بقول ابسط والشك الثاني غير وارد
لان الاستغنا عن الجانبين ينافي تلازمهما اشارة اما الصور

انما يلزم حذفه لو كان المورد يحتمله وهو غير محتمل له كما لم يحتمل القسم الثاني ايضا على ما ذكر الامام ه

التي

التي تفارق الهيولى الى بدل فليس يمكن ان يقال انها علل مطلقة
للوجود الواحد المستمر لهيولياتها ولا الات ومتوسطات مطلقة
بل لا بد في امثال هذه من ان تكون على احد القسمين الباقيين
صور العناصر تفارق الهيولى الى بدل اما الجسمية فلجواز الانفصا
عليها الذي اذا طرا زالت الجسمية التي كانت في حالة الاتصال
وحدثت جسميتان اخريان واما النوعية فلجواز الكون والفساد
عليها على ما سياتي واما صور الافلاك فلا تفارقها اصلا اما
الجسمية فلامتناع الخرق والالتيام عليها واما النوعية فلامتناع
الكون والفساد عليها والمراد في هذا الفصل ان صور العناصر لا يمكن

اي اشخاص جزئيات صوره ه

ان تكون عللا مطلقة ولا الات ومتوسطات مطلقة للهيولى
وذلك لوجوب عدم المعلول عند انعدام العلل والالات والمتوسطات

انما يجب هذا بعد ان بني امتناع اجتماع علتين والتين وواسطتين مطلقتين على معلول واحد ه

المطلقة لكن الهيولى لا تعدم عند انعدام الصور المذكورة لانها
مستمرة الوجود ولما كان القسمان الاولان من الاربعة المذكورة
في الفصل المتقدم باطلين بما ذكره قال بل لا بد في امثال هذه
من ان تكون على احد القسمين الباقيين من الاربعة المذكورة
في الفصل المتقدم قوله وههنا امر اخر المرصود لالة هذا

وهو ان تكون الصورة شريكة او ان يكون سبب من خارج يقيم كلا منهما مع الاخر وبه ه

البرهان على وجود مبدا للكاينات غير الهيولى والصورة بل
شي اخر دايم الوجود مفارق نقيض وجود الهيولى عنه لا
بانفراده بل باعانة من الصورة وذلك لان الهيولى لما امتنع
وجودها منفكا عن الصورة ثبت احتياجها الى الصورة ثم ان
الصورة قد تنعدم وتبقى المادة فعلم انها تحتاج الى الصورة
من حيث هي صورة ما لا من حيث هي صورة معينة اي من
حيث طبيعتها النوعية الموجودة لا من حيث خصوصيات
الاشخاص ولما لم تكن الصورة من حيث هي صورة ما واحدة
بالعدد فلم يمكن ان تكون من حيث هي كذلك علة للهيولى الواحدة
بالعدد بانفرادها فان المعلول الواحد بالعدد يحتاج الى علة واحدة
بالعدد فعلم ان هناك شيا اخر مباينا للهيولى والصورة واحدا
بالعدد دايم الوجود تنضاف الصورة من حيث هي صورة ما اليه
فيتم منهما للهيولى علة واحدة بالعدد تامة مستمرة الوجود
معها وربما يشبه ذلك المبدا المستحفظ لوجود الهيولى بالصور
المتعاقبة بشخص تمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة

منا ويقيم اخرى بدلها فتادية الكلام الى اثبات هذا المبدا المفارق
سر في هذا الموضع اشارة يجب ان تعلم في الجملة ان الصورة الجرمية
وما يصحبها ليس شي منها سببا لقوام الهيولى مطلقا • يريد ان
يبين ان الصورة الجسمية وما يصحبها من الصور النوعية سواكانت
عنصرية او فلكية ممكنا زوالها او ممتنعا فانها لا تكون عللا مطلقة
ولا وسايط مطلقة لوجود الهيولى قال الفاضل الشارح الحجة
المذكورة هاهنا مبنية على مقدمات الاولى ان المتاخر عن المتاخر
عن الشي يجب ان يكون متاخرا عن الشي سواكان التاخر بالذات
او بالزمان وهذه مقدمة بينة الثانية ان الشي الذي يكون مع
المتاخر عن ثالث يجب ايضا ان يكون متاخرا عن الثالث والشيخ
استعمل هذه المقدمة في الاشارة الثانية من النمط الثاني من
هذا الكتاب في بيان ان محدد الجهات متقدم بالوجود على الاجسام
المستقيمة الحركة قال لان محدد الجهات متقدم على الجهات وهي
اما مع الاجسام المستقيمة الحركة او متقدمة عليها والمتقدم على
المع متقدم واستعملها ايضا في النمط السادس من هذا الكتاب
حيث بين ان الحاوي لو كان متقدما على المحوي الذي هو مع عدم
الخلا لكان متقدما على عدم الخلا ثم زعم هناك ان الفلك الحاوي
الذي هو مع العقل المتقدم على الفلك المحوي غير متقدم على
الفلك المحوي فخرج منه ان ما مع القبل بالذات لا يجب ان يكون قبل
وما مع البعد يجب ان يكون بعد والفرق مشكل اقول المعية تطلق
على المتلازمين الذين يتعلق احدهما بالاخر اما من حيث التصور
او من حيث الوجود كالجسمية المتناهية والتشكل في الوجود ه
وكالجسم المستقيم الحركة والجهة التي يتحرك فيها ذلك الجسم ايضا في
الوجود وكوجود الملا ونفي الخلا على تقدير كون نفي الخلا
امرا مغايرا له في التصور وقد يطلق على المتصاحبين بالاتفاق
كمعلولين اتفق انهما صدرا عن علة واحدة بحسب امرين او
اعتبارين فيها ولا يكون لاحدهما بالاخر تعلق غير ذلك كالفلك
والعقل المذكورين ولا شك ان وقوع اسم المع في الموضعين ليس
بمعنى واحد فلعل الفرق هو تلك المباينة المعنوية ثم قال
الثالثة انا قد بينا ان الجسمية لا تنفك عن التناهي والتشكل
وظاهر انهما لا يوجدان الا مع الجسمية وبينا ان الجسمية لا يمكن

ان

ليلا يلزم الخلا ه

فيه نظر فان ما مع المتاخر بالذات ليس متاخرا على الاطلاق فان الحاوي مع المحوي المتاخر عن العقل الذي هو علة المحوي مع ان الحاوي ليس متاخرا عن العقل الذي هو علة المحوي وايضا يلزم ان يكون الحاوي بالذات مع المتقدم بالذات والمتاخر بالذات ه

ان تكون علة لهما فهما اذن غير متاخرين عن الجسمية وما لا يكون متاخرا
عن الشي فهو اما مع الشي او يكون متقدما عليه فثبت ان التناهي
والتشكل اما ان يكونا قبل الجسمية او معها وللقايل ان يقول الشكل
هية احاطة الحدود بالجسم فهي متاخرة عن الحدود المتاخرة عن
المقدار لكونها نهايات المقدار والمقدار متاخر عن الجسم والجسم
متاخر عن الجسمية التي هي جزء له فالشكل متاخر عن الجسمية
بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انه متقدم عليها قال والغلط
في البيان الاول هو في قولنا لما لم تكن الجسمية علة لهما فهما اذن
غير متاخرين عنها فان ما لا يكون علة للشي لا يكون متقدما عليه بالعلية
والتقدم بالعلية اخص من التقدم المطلق ولا يلزم من نفي الخاص
نفي العام فلعل الجسمية وان لم تكن متقدمة عليهما بالعلية لكنها
متقدمة عليهما بالطبع كتقدم الواحد على الاثنين او كتقدم اجزاء
الماهية المركبة على خواص تلك الماهية واعراضها اللازمة والزايلة
وان لم يكن شي من تلك الاجزاء علة لشي من تلك العوارض فهذا ما
عندي في هذه المقدمة اقول وهذا البيان يفيد تاخر الشكل عن
ماهية الصورة ونحن قد ذكرنا ان الصورة من حيث الماهية لا تتعلق
بالتناهي والتشكل بل انها انما لا تنفك عنهما من حيث الوجود فقط
ومعناه ان الصورة المتشخصة محتاجة في تشخصها اليهما ولا يبعد
ان يحتاج الشي في تشخصه الى ما يتاخر عن ماهيته كالجسم الى
الاين والوضع المتاخرين عنه فاذن التناهي والتشكل غير متاخرين
عن الصورة المتشخصة من حيث هي متشخصة وان كانا متاخرين
عن ماهيتها وهذا القدر يكفينا في هذا الموضع قال الرابعة
ان التناهي والتشكل من توابع المادة وتقريره ما مر ثم قال واذا
عرفت هذه المقدمات فنقول الهيولى متقدمة على التناهي
والتشكل وهما اما متقدمان على الجسمية او موجودان معها ه
فالهيولى متقدمة اما على المتقدم على الصورة او على ما مع
الصورة وعلى التقديرين فالهيولى يلزم ان تكون متقدمة على
الصورة فلو كانت الصورة علة او واسطة مطلقة في وجودها
لزم تقدمها على الهيولى المتقدمة عليها وهذا محال وللقايل ان يقول
عندكم ان الصورة شريكة علة الهيولى وهي على مذهبكم متقدمة
والحاصل ان الذي قد ابطلتم به كون الصورة علة مطلقة قايم

اراد بالبيان الذي وقع في المقدمة الثالثة ه

من شرح الامام
هية احاطة الحدود محتاجة في وجودها الى تحقق وجود تلك الحدود والحدود تحتاج الى تحقق مقدار الجسم لان السطح انما كان حد الجسم لانه نهايته ونهاية الشي متاخرة في الوجود عن ذلك الشي ومحتاج الجسم حد ومقدار الجسم محتاج في وجوده الى الجسم لان المقدار عرض حال في الجسم والعرض متاخر في الوجود عن وجود المحل والجسم محتاج الى الصورة الجسمية لان تلك الصورة جزء من ماهية الجسم وجزء الشي متقدم في الوجود على ذلك الشي فاذن الشكل والنهاية متاخران عن الصورة الجسمية بهذه المراتب فكيف يمكن ان يقال انهما متقدمان على الصورة الجسمية او مقارنتان لها ه

اراد البيان الواقع في قوله وللقايل ان يقول ه

في قوله فلقد بان لك ان الامتداد الجسماني يلزمه التناهي فيلزمه الشكل اعني في الوجود ه

بل جميع الماهيات كذلك فانها في تشخصها تحتاج الى ما يتاخر عنها ولا يلزم منه الا تاخر المتشخصات عن الماهيات لا عن الماهيات من حيث التشخص ه

لانهما من توابع المادة ه

كما مر في المقدمة الثالثة ه

بحكم المقدمة الاولى والثانية ه

بعينه في كونها شريكة العلة اقول قد مران الصورة انما هي شريكة العلة
من حيث كونها صورة ما لا من حيث كونها صورة متشخصة فهي من
حيث كونها صورة ما متقدمة على الهيولى اما اذا جعلناها علة مطلقة
للهيولى وجب ان تكون صورة متشخصة لان الصورة من حيث هي
صورة ما لا يجوز ان تكون علة مطلقة للهيولى المتعينة كما مر ويمتنع
ان تصير الصورة متشخصة قبل وجود الهيولى فانها هي القابلة
لتشخصها فهي سابقة على تشخصها وسياتي لهذا المعنى زيادة شرح
ولنرجع الى تفسير المتن قوله ولو كانت سببا لقوامها مطلقا لسبقتها
بالوجود معناه لو كانت الصورة علة مطلقة لوجود الهيولى وقوا[مها]
لكانت سابقة بوجودها على الهيولى اقول وفيه اشارة الى ما
ذكرناه وهو ان السابقة بالوجود هي المتشخصة قوله ولكانت
الاشياء التي هي علل لماهية الصورة ولكونها موجودة محصلة
الوجود سابقة ايضا للهيولى بالوجود معناه ان الصورة لو
كانت علة مطلقة لكانت سابقة بوجودها على الهيولى ولكانت
الاشياء التي هي علل لماهية الصورة والاشياء التي هي علل لوجودها
تكون جميعها سابقة بالوجود ايضا على الهيولى لان السابق على
السابق سابق قوله حتى يكون بعد ذلك عن وجود الصورة وجود
الهيولى وفي بعض النسخ حتى يكون بعد ذلك للصورة وجود غير
وجود الهيولى ومعناه على اولى الروايتين ظاهر وعلى الرواية
الثانية ان علية الصورة تقتضي تقدم علل ماهيتها ووجودها
جميعا حتى تحصل للصورة وجود مغاير لوجود الهيولى فان العلة
المتقدمة على معلولها مغايرة له فانظر كيف فرق الشيخ ههنا بين علل
ماهية الصورة وعلل تشخصها فان كلامه يقتضي تقدم احد الصنفين
على الهيولى وتاخر الصنف الاخر عنها قوله على انها معلولة من
جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة وان كان ايضا ليس من احواله
المعلولة لماهية فان اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل
في الوجود قال الفاضل الشارح اعلم انه يجب علينا ان نفسر
هذا الموضع اولا ثم نبين احتياج الحجة المذكورة في هذه الاشارة اليه
ثانيا فانه قد يتوهم انه اذا اسقط هذا القدر من البين وضم ما قبله
الى ما بعده فانه يتم هذه الحجة وعلى هذا التقدير يكون ذكره في
اثناء الحجة لغوا اما التفسير فهو ان المراد من قوله على انها معلولة

مها

كما مر في الفصل المتقدم من ان السر

لانه ابطل تقدم علل الوجود دون علل
الماهية وايضا لفظة ايضا في قوله
سابقة ايضا تدل على تقدم علل ماهية
الصورة على الهيولى اذ معناه كما ان
علل ماهية الصورة متقدمة على الهيولى
فكذا علل وجودها متقدمة على الهيولى
ايضا حينئذ هو

الاولى ان يقول قسم يكونها لا في الماهية
وقسم تكون الماهية حالة فيه هو

كما ياتي بعد في قوله وقد بين هو

من

من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة هو ان الهيولى لو كانت معلولة
للصورة لكانت من المعلولات التي لا تكون مباينة عن العلة فان
المعلول قد يكون مباينا عن العلة مثل العالم مع الباري تعالى وقد
يكون ملاقيا لها مثل مسئلتنا هذه فان الهيولى على تقدير ان تكون
معلولة للصورة لم تكن مباينة عنها بل كانت محلا لها فانه ليس
بمستبعد ان يكون الشيء علة لوجود شيء ويكون حقيقة تلك العلة تقتضي
ان يصير حالا في ذلك المعلول فتكون الصورة علة لوجود الهيولى
وتكون ايضا علة لحكم اخر وهو صيرورتها حالة في ذلك المحل وقوله
وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهية فان اللوازم
المعلولة قسمان فالمراد منه ان الهيولى وان لم تكن من الاحوال
المعلولة لماهية الصورة الا انه لا يجب ان تكون مباينة عن ذات
الصورة لان المعلولات المقارنة لعللها قد تكون معلولات لماهية
الماهية العلة مثل الفردية للثلاثة وقد تكون معلولات لوجودها
مثل مسئلتنا هذه اقول ان الشيخ لا يذهب الى ان الهيولى معلولة
لوجود الصورة الذي يزول مع بقاء الهيولى وليس مراده ايضا
بقوله فان اللوازم المعلولة قسمان ان المعلولات المقارنة قد تكون
معلولات للماهية وقد تكون معلولات للوجود بل مراده ان المعلولات
بحسب القسمة العقلية قسمان مقارنة للعلل ومباينة لها كما ذكره
ايضا هذا الفاضل قبل هذا وكل واحد من القسمين حاصل موجود
وذلك لانه قال في الشفا في الفصل الرابع من ثانية الالهيات في
مثل هذا الموضع بهذه العبارة يجوز ان يكون بعض اسباب وجود
الشيء انما يكون عنه وجود شيء مباين لذاته فان العقل ليس ينقبض
عن تجويز هذا ثم البحث يوجب وجود القسمين جميعا هذا ما ذكره
في الشفا ويظهر منه انه اراد بقوله ههنا فان اللوازم المعلولة
قسمان ذلك التجويز العقلي واراد بقوله وكل قسم منهما داخل في
الوجود ان البحث يقتضي وجود القسمين جميعا في الخارج قال
واما بيان ان الشيخ لماذا ذكر هذا الفصل في اثناء هذه الحجة فالذي
عندي ان الحجة التي يريد الشيخ ان يذكرها ههنا لا تعلق لها بهذا
الكلام اصلا بل لو ضم ما قبل هذا الكلام الى ما بعده لتمت الحجة بل هذا
الكلام انما يصلح جوابا عن كلام يصلح ان يستدل به على ان الصورة
ليست علة للهيولى وذلك الكلام هو ان يقال الصورة اذا كانت حالة

فيه تعسف وهو حمل اللوازم المعلولة
على المعلولات ولزوم انقطاعه عما قبله
على هذا التقدير مع اشعار الاتصال به
ولو قيل ان المراد منه ان المعلولات المقارنة
قد تكون معلولة للماهية ولما تكون الماهية
جزءه وشريكه زال عنه هذا التعسف مع
ما ورد على تفسير الامام فيستقيم الكلام
فاعتبره هو

يكون مقارنا لذاته وبعض اسباب
وجود الشيء انما يكون عنه وجود
شيء صح

بقي فايدة قوله وان كان ليس من احواله
المعلولة لماهيته وسيجيء بيانه هو

اي هذه الفاصلة وهي قوله على انها
معلولة الى قوله داخل في الوجود هو

من الهيولي والحال محتاج الي المحل فالصورة محتاجة الي الهيولي فيستحيل
ان تكون الصورة علة لها لاستحالة الدور فيقال لهذا المستدل لم لا يجوز
ان تكون الصورة علة لوجود الهيولي ثم انه يجب حلولها في الهيولي
لا لان الصورة تكون محتاجة الي الهيولي بل لان الهيولي بعد وجودها
تصير علة لثبوت صفة للصورة وهي صيرورتها حالة فيها او لان الصورة
علة لحلولها في الهيولي ويكون اقتضاؤها لثبوت هذا الحكم لنفسها
مشروطا بوجود الهيولي فيكون الهيولي مع كونها محلا للصورة معلولة
لوجود الصورة الا انها لا تكون مباينة عن ذات العلة فهذا الكلام
يصلح جوابا عن هذا الاستدلال ولعل الشيخ انما اورده في هذا
الموضع لانه لما قال الصورة لو كانت علة لوجود الهيولي لكانت الاشياء
التي هي علل للصورة سابقة ايضا علي الهيولي حتي يكون بعد ذكر عن
وجود الصورة وجود الهيولي استشعر ان يقال له ههنا اذا كانت
الهيولي محلا للصورة فاي حاجة الي هذه الحجة الدقيقة علي انها
ليست معلولة للصورة بل يكفيك ان تقول الحال محتاج الي المحل
والمحتاج الي شي لا يكون علة لذلك الشي فلما توقع هذا الاعتراض ههنا
ذكر ما يبين به ضعف هذا الكلام ثم انه عاد بعد ذلك الي تتميم الحجة
التي ابتدا بها فهذا ما عندي في هذا الموضع اقول هذا الكلام
لا يناسب ما ذكره الشيخ في هذا الموضع بل الواجب انه يقال ان الشيخ
لما ذكر ان الصورة لو قدر انها علة مطلقة للهيولي لوجب ان يكون
الصورة نفسها مع جميع علل ماهيتها ووجودها او تشخصها سابقة
بالوجود علي الهيولي حتي يكون بعد ذلك عن وجود الصورة
الموجودة المحصلة في الخارج وجود الهيولي التي هي معلولة لها او
حتي يكون بعد ذلك للصورة وجود محصل في الخارج مغاير لوجود
الهيولي المعلولة بحسب الروايتين جميعا اشار قبل الخوض في بيان
استحالة ذلك الي ان هذا التقدير مما يمتنع تحققه في هذا الموضع
فان الهيولي وان كانت معلولة للصورة فهي غير مباينة عن الصورة
والمعلول المقارن لا يتاخر عن وجود العلة المتشخصة اي لا يمكن
تحصل العلة في الخارج بدونه لان العلة اذا سبقت بوجودها سبقت
بما يقارن وجودها فكيف تسبق علي ما يقارن وجودها وانما
اشار الي ذلك بقوله علي انها معلولة من جنس ما لا يباين ذاته
ذات العلة اي مع انها معلولة غير مباينة الذات عن ذات العلة

مثلا تكون ذات الصورة علة لوجود الهيولي ثم تصير الهيولي علة لثبوت صفة للصورة كما ان ذات العلة علة لوجود المعلول ثم المعلول يصير علة لثبوت صفة العلية في ذات العلة م

قوله فيكون تقريب بعد الوجهين لو

وكانه

وكانه قال لو قدرنا تقدم الصورة بوجودها علي الهيولي مع ان هذا
التقدير غير صحيح للزم منه محال اخر وذلك هو المحال الذي ساق هـ
البرهان اليه وهو كون الهيولي متقدمة علي نفسها بمراتب ثم ان الشيخ
استشعر ان يقال المعلول المقارن يجب ان يكون معلولا للماهية لا للوجود
لانه لا يجوز ان يكون الشي معلولا للوجود ومقارنا له في الوجود
بل قد يكون الشي معلولا للماهية ومقارنا للوجود كالفردية للثلاثة
وليس الامر ههنا كذلك فان الهيولي ليست معلولة لماهية الصورة هـ
مطلقا فنبه بقوله وان كان ايضا ليس من احواله المعلولة لماهيته
علي ان المعلول المقارن لا يجب ان يكون معلولا لنفس الماهية في جميع
الصور بل قد يكون معلولا العلة تكون الماهية جزءا منها او شريكة لها
كما ذهبنا اليه ههنا فيكون معني كلامه وان كان ذات الهيولي ليس
من الاحوال المعلولة لذات الصورة فهو ايضا معلول مقارن فلا
يصح تقدم الصورة بالوجود عليه ثم انه لما وصف المعلولات بانها
قد تكون غير مباينة ولم يكن شي من جنس هذا الكلام مذكورا فيما
مر من الكتاب اشار الي امكان وجود الصنفين من المعلولات
اعني المقارنة والمباينة في الذهن وفي الخارج معا بقوله فان
اللوازم المعلولة قسمان كل قسم منها داخل في الوجود ولما فرغ من
هذا البيان تمم البرهان فظهر من هذا البيان ان هذا الكلام ليس
لغوا ولا زيادة كما ظن هذا الفاضل فان الحجة المذكورة متعلقة
به لانه يوكدها ويبين حقيقة الحال في هذه المسئلة قوله
ولكن قد علم ان التناهي والتشكل من الامور التي لا توجد الصورة
الجرمية في حد نفسها الا بهما او معهما قال الفاضل الشارح معناه
ما مر في المقدمة الرابعة الثالثة قوله وقد تبين ان الهيولي
سبب لذينك قال ومعناه ما مر في المقدمة الرابعة قوله
فتصير الهيولي سببا من اسباب ما به او معه تتمة وجود الصورة
السابقة بتتمة وجودها للهيولي وهذا خلف محال فقد اتضح
انه ليس للصورة ان تكون علة للهيولي او واسطة علي الاطلاق
وهذا بيان الخلف وقد نبه بقوله ما به تتمة وجود الصورة ان
التناهي والتشكل كانا ما به يتم وجود الصورة لا ماهيتها فهما
غير متاخرين عما هو تتمة وجود الصورة كما ذهبنا اليه والباقي
ظاهر وهم وتنبيه او لعلك تقول اذا كانت الهيولي محتاجا

فلا يصح انها معلول مقارن كما زعمته

من شرح الامام
معناه فيلزم ان يكون الهيولي سببا للشي الذي به او معه يتم وجود الصورة التي هي بتمام وجودها سابقة علي الهيولي لان الصورة اذا كانت علة للهيولي كانت سابقة بتمام وجودها علي الهيولي وهذا محال لانه يقتضي كون الهيولي سابقة علي نفسها بمراتب م

اي بتمام وجودها لان الصورة اذا كانت علة لسبق الهيولي بتمام وجودها

اليها في ان يستوي للصورة وجود فقد صارت الهيولي علة للصورة في
الوجود سابقة فيكون الجواب انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان
يستوي للصورة وجود بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود
شي توجد الصورة به او معه ثم تلخيص ما بعد هذا يحتاج الي الكلام
المفصل قال الفاضل الشارح هذا سوال علي الفصل السابق وهو
انكم قلتم ان الصورة لا يستوي لها وجود الا بالتناهي والتشكل او معهما
وهما يحتاجان الي الهيولي فيلزم ان تكون الصورة محتاجة الي الهيولي
بوجه ما وجوابه ليس كل ما احتاج الشي اليه وجب ان يكون علة
للشي بل قد يكون وقد لا يكون وتلخيص القول فيه يستدعي تفصيلا
لا حاجة بنا اليه قال ولقايل ان يقول اتقول بان الصورة محتاجة
الي الهيولي ام لا تقول فان قلت بطل قولك ان الصورة شريكة لعلة
الهيولي لانه يلزم من القولين كون الصورة متاخرة ومتقدمة معا
وان قلت ان الصورة لا تحتاج الي الهيولي لم تكن الهيولي متقدمة
بوجه ما علي الصورة فبطلت حجتك السابقة واقول انه يذهب الي
ان الصورة من حيث هي صورة تكون متقدمة علي الهيولي وشريكة
لعلتها ومن حيث هي متشخصة محصلة في الخارج تكون متاخرة عن
الهيولي لان الهيولي هو السبب القابل لتشخصها وتحصلها وهذا هو
المراد من قوله انا لم نقض بكونها محتاجا اليها في ان يستوي للصورة
وجود اي لم نقل هي العلة الموجدة للصورة ولا انها العلة الفاعلة
لتشخصها وتحصلها بل قضينا بالاجمال انها محتاج اليها في وجود شي
توجد الصورة به او معه اي قضينا ان الصورة تحتاج الي الهيولي
في وجود التناهي والتشكل الذين تتشخص وتتحصل الصورة بهما
او معهما موجودة لتكون الهيولي قابلة لهما فاذن هي اعني الهيولي
متقدمة علي ذلك الشي وعلي الصورة المتصفة بذلك الشي من
حيث اتصافها به لا علي الصورة من حيث هي صورة ثم تلخيص ما
بعد هذا يحتاج الي الكلام المفصل وهو بيان كيفية احتياج احدهما
الي الاخر من غير ان يلزم الدور علي ما قلناه اشارة انت تعلم
ان الصورة الجوهرية ان فارقت المادة فان لم تعقب بدل لم تبق المادة
موجودة فمعقب البدل مقيم للمادة لا محالة بالبدل وليس بواجب
ان يقول ويقيم البدل ايضا بالهيولي علي ان تكون الهيولي قامت
فاقامت لان الذي يقوم فيقيم متقدم بقوامه اما بزمان واما

ابن كمونة
وانتم فقد بينتم خلاف ذلك هو

اذ القابل لا يكون فاعلا هو

بالذات

بالذات وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة يريد بيان كيفية تقدم
الصور العنصرية علي الهيولي وامتناع تقدم الهيولي عليها من حيث
هي متقدمة علي الهيولي علي وجه الدور قال الفاضل الشارح
لما ابطل كون الصورة علة مطلقة او واسطة للهيولي اراد ان
يبطل القسم الثاني من الاقسام الاربعة التي صدرنا الباب بها وهو
ان يقال ان الصورة محتاجة الي الهيولي وهذا الفصل يشتمل علي بيان
ان الصورة التي يمكن زوالها عن المادة ليست بمتاخرة في الوجود عن
الهيولي وتقريره ان الصورة الجوهرية اذا زالت عن المادة فان لم
يحصل عقيبها في المادة صورة اخري تكون بدلا عنها لم تبق المادة
موجودة لما مر من ان الهيولي لا تخلو عن الصورة واذا كان كذلك
فالشي الذي عقب الصورة الزايلة بالصورة الحادثة مقيم للمادة
اي حافظ لوجود المادة بواسطة ذلك البدل ثم انه لا يلزم من
صدق قولنا ان ذلك المعقب يحفظ وجود المادة بذلك البدل صدق
ان تقول وانه يحفظ ذلك البدل بتلك الهيولي لان الشي ما لم يوجد
لم يكن حافظا لوجود غيره فلو كانت الهيولي مقيمة للصورة كانت
تقوم اولا ثم تصير بعد ذلك مقيمة للصورة وقد كنا بينا ان الصورة
مقيمة للهيولي فيلزم ان يكون وجود كل واحدة منهما سابقا علي وجود
الاخري وهو معني قوله وبالجملة لا يمكنك ان تدير الاقامة قال
ولقايل ان يقول هذا الفصل كالمناقض لما مضي لان فيه بيان
ان الصورة متقدمة علي الهيولي ومما كانت كذلك استحال تقدم
الهيولي علي الصورة وقد كانت الحجة المذكورة علي امتناع كون
الصورة علة للهيولي مبنية علي ان للهيولي تقدما بوجه ما علي
الصورة وشك اخر وهو ان قوله فمعقب البدل مقيم لا محالة للمادة
بالبدل ليس بجيد علي الاطلاق فان الجسم لا ينفك عن اين ما
وشكل ما ومقدار ما واذا كان كذلك فمتي زال اين معين او شكل
معين او مقدار معين فلا بد وان يحصل اين اخر وشكل اخر ومقدار
اخر ليكون بدلا لما مضي ثم لا يلزم ان تكون هذه الاعراض صورا مقومة
للمادة فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل
بل الوضع ذلك لكان انما يصح في بعض الاشياء بالبرهان واقول لما
بين في هذا الفصل كيفية تقدم الصورة علي الهيولي اشار الي ان
المسئلة لا تنعكس لاستحالة الدور ولان الهيولي لو كانت مقيمة

وهو ان معقب البدل مقيم للمادة
بذلك البدل هو

للصورة لكانت متقومة بنفسها قبل وجود الصورة اما بالذات او بالزما
وهو محال لما مر وهذا بعينه هو الذي اورده في بيان استحالة ان
تكون الصورة علة مطلقة للهيولي واشار اليه بقوله علي انها
معلولة من جنس ما لا يباين ذاته ذات العلة كما سبق شرحه فاذن
قد حصل من ذلك استحالة كون كل واحدة منها علة للاخري مطلقة
لاستحالة قيام كل واحدة منها من غير الاخري ثم انه جعل الصورة
من حيث هي صورة سابقة علي الهيولي وشريكة لعلتها الفاعلية ولم
يجعل الهيولي من حيث هي هيولي سابقة علي الصورة لان الهيولي
من حيث هي هيولي قابلة محضة بخلاف الصورة فلا يمكن ان يصير
فاعلا ومعطيا للوجود واما الشك الاول الذي اورده الشارح
فينحل بما ذكرناه مرارا من كيفية تقدم احدهما علي الاخري واما
الشك الثاني فليس بوارد لانه امتناع انفكاك الجسم عن اين ما انما
يقتضي احتياج الجسم لا في كونه جسما بل في وجوده وتشخصه الي
الاين من حيث هو اين ما لا من حيث هو اين معين والاين
المعين من حيث هو اين ما يحتاج الي الجسم من حيث هو جسم ما
ومن حيث هو اين معين يحتاج الي جسم معين واما قوله ثم لا يلزم
ان تكون هذه الاعراض صورا فقد يدل علي انه ظن ان الشيخ اثبت
وجود الصورة بانه مقيم للمادة فقط وهذا سهو من باب توهم العكس
فان كل صورة مقيمة وليس كل مقيم صورة بل المقيم الذي هو الصورة
انما هو جوهر يقيم جوهرا هو محله ومادته وهذه اعراض اقامت
اعراضها لانها اقامت اجساما متشخصة لا في جسميتها بل في تشخصاتها
العارضة لجسميتها ولذلك سميت بمشخصات الجسم فاذن النقض بها
ليس بمتوجه واما قوله فعلمنا ان معقب البدل لا يجب ان يكون
مقيما للمادة بذلك البدل فليس نتيجة مما ذكره لان الذي ذكره لم
يقتض الا كون معقب الايون مقيما للجسم المتشخص بالايون وذلك
لا ينافي اقامة المادة بالصورة اشارة ليس يمكن ان يكون شيان
كل واحد منهما يقام به الاخر حتي يكون كل واحد منهما متقوما بالوجود
علي الاخر وعلي نفسه، يريد بيان امتناع القسم الرابع من الاقسام
الاربعة المذكورة في الكتاب وهو ان يكون هناك شي اخر يقيم كل واحدة
من الهيولي والصورة اما بالاخر او مع الاخر فانه يناسب الدور
المذكور في الفصل المتقدم وبدا بما يكون اقامة كل واحد منهما بالاخر

لان معقب الاعراض مقيم للجسم المتشخص والمادة المتشخصة بالبدل ه

وهو لا يحتاج الي اين فلا يرد الاحتياج ه

اي لا نسلم انه يلزم مما ذكره ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بذلك البدل بل يلزم مما ذكره ان معقب الاين والشكل والمقدار مقيم للجسم المتشخص بالاين والشكل والمقدار فان قيل يلزم ان معقب البدل لا يجب ان يكون مقيما للمادة بالبدل لان معقب كل واحد من الاين والشكل والمقدار مقيم للجسم المتشخص بالاين والشكل والمقدار وغير مقيم للمادة ه فجوابه ان هذا الكلام لا ينافي دعوي الشيخ ولا البرهان الذي ذكره عليها لان دعواه ان معقب الصورة التي هي غير الصورة الزايلة مقيم للمادة بالصورة التي هي بدل عن الصورة بالبرهان الذي ذكره عليه والبدل الذي هو الاين والشكل والمقدار ليس بصورة ه

لانه

لانه اوضح فسادا ولان الثاني راجع اليه ايضا ولفظ الكتاب ظاهر وهذا
القسم هو الذي جعله الفاضل الشارح ثالث الاقسام الاربعة التي
اوردها هو قوله ولا يجوز ان يكون شيان كل واحد منهما يقام مع
الاخر ضرورة لانه لو لم يتعلق ذات احدهما بالاخر جاز ان يقوم كل
واحد منهما وان لم يكن مع الاخر وان تعلق ذات كل واحد منهما بالاخر
فلذات كل واحد منهما تاثير في ان يتم وجود الاخر وذلك مما قد بان
بطلانه، وهذا هو الذي تكون الاقامة فيه مع الاخر وحمله الفاضل
الشارح علي القسم الرابع من الاقسام الاربعة المذكورة التي اوردها
هو وهو كون كل واحد منهما غير محتاج الي الاخر وبيان هذا القسم
هو ان ذات كل واحد منهما من الشيين اللذين يوجد كل واحد مع
الاخر لا يخلو اما ان يتعلق بالاخر من حيث هو ذلك الاخر بوجه من
الوجوه او لم يتعلق به اصلا فانه لم يتعلق جاز وجود كل واحد منهما
منفردا عن الاخر وان تعلق فلذات كل واحد منهما تاثير ما في ان يتم
وجود الاخر وهذا هو القسم الاول بعينه الذي بان بطلانه والحاصل
ان هذا القسم يرجع اما الي عدم التلازم او الي الدور المذكور ولاجل هذا
المعني ذكرنا من قبل ان المعلولين المنتسبين الي علة واحدة اذا لم يكن
بينهما ارتباط بوجه يقتضي ان يكون بينهما تلازم عقلي لم يكن بينهما الا
مصاحبة اتفاقية فقط واعترض الفاضل الشارح بان المطلوب ههنا
بيان ان الشيين اذا كان كل واحد منهما غنيا عن الاخر وجب صحة وجود
كل واحد منهما مع عدم الاخر وانتم ما ذكرتم عليه حجة بل ما زدتم الا
اعادة الدعوي وهذا الاحتمال لو لم يكن له مثال من الموجودات لكان
يحتاج في ابطاله الي البرهان فكيف وان له مثالا من الموجودات فان
الاضافات لا توجد الا معا مع انه ليس لواحدة منها حاجة الي الاخري
لان احدي الاضافتين لو احتاجت الي الاخري لتاخرت عنها فلا يكونان
معا وللزم من احتياج الاخري اليها الدور فان قلتم هذا التلازم لا يعقل
الا في الاضافات قلنا دعوي الحصار في الاضافات مفتقرة الي بينة
والجواب ان المفهوم من كون الشي غنيا عن غيره ليس الا صحة وجوده
مع عدم الغير وكون البيان هو الدعوي بعينه يدل علي ان الدعوي
واضح بنفسه غير محتاج الي برهان وانما اعيد ذكره بعبارة اخري ليرتفع
الالتباس اللفظي واما المتضايفان فليس كل واحد منهما غنيا عن الاخر
كما ظنه هذا الفاضل ولا الاحتياج بينهما دايرا كما الزمه بل هما ذاتان

احتراز عن مثل الضاحك والكاتب لتعلق كل منهما بالاخر بمعني انه لا يوجد احدهما الا ويوجد الاخر ولكن لا من حيث هو الاخر بل من حيث هو انسان ه

افادتني ثالث كل واحد منهما صفة بسبب الاخر وتلك الصفة هي التي
تسمي مضافا حقيقيا فاذن كل واحد منهما محتاج لا في ذاته بل في صفته
تلك الي ذات الاخر وهذا لا يكون دورا ثم اذا اخذ الموصوف والصفة معا
علي ما هو المضاف المشهور حدثت جملتان كل واحدة منهما محتاجة لا في
كلها بل في بعضها الي الاخري لا الي كلها بل الي بعضها الغير المحتاج الي
الجملة الاولي فظن ان الاحتياج بينهما داير ولا يكون في الحقيقة كذلك
فاذن ليس التلازم بينهما علي وجه لا احتياج لاحدهما الي الاخر علي
ما ظنه ولا علي سبيل الدور وظهر من ذلك ان المعية التي تكون بين
المتضايفين ليس من جنس ما تقدم بطلانه بل هي معية عقلية
معناها وجوب تعقلهما معا وحال الهيولي والصورة تناسب هذه
الحال من وجه وهو تعلق كل واحدة منهما بالاخري من غير دور
وتخالفه من وجه وهو كون الصورة اقدم ذاتا من الهيولي وانما لم
يكن تعلقهما تعلق التضايف لان المتضايفين لا يمكن ان يعقلا منفردين
بخلافهما ولذلك احتيج مع تعقل الصورة البين وجودها الي اثبات
الهيولي ثم ان التضايف يعرض لهما من بعد تعقلهما كما في ساير انواع
المضاف المشهور قوله فبقي انه انما يكون التعلق من جانب واحد
فاذن الهيولي والصورة لا يكونان في درجة التعلق والمعية سواء
قد تبين فيما مر ان التلازم ينقسم الي ما يكون التعلق فيه لاحد
المتلازمين بالاخر من غير عكس والي ما يكون لكل واحد منهما بالاخر
واذا بطل القسم الاخير ثبت الاول وهو الذي قسمه الشيخ الي ثلاثة
اقسام هي كون الصورة علة او الة وواسطة او شريكة للعلة وقد
ابطل منها ايضا قسمين وبقي واحد وهو كونها شريكة للعلة قوله
وللصورة في الكاينة الفاسدة تقدم ما فيجب ان يطلب كيف هو انما
خص الكاينة الفاسدة بالذكر لان تصور التقدم فيها مع كونها متجددة
علي الهيولي الباقية في جميع الاحوال ابعد وكيفية التقدم هي ما
صرح بها في الفصل التالي لهذا الفصل وهو انها تشارك شيا اخر في
العلية والتقدم علي الهيولي من حيث هي صورة ما لا من حيث هي
صورة معينة فانها من تلك الحيثية مستمرة الوجود كالهيولي ه
اشارة انما يمكن ان يكون ذلك علي احد الاقسام الباقية وهو ان
تكون الهيولي توجد عن سبب اصل وعن معين بتعقيب الصور
اذا اجتمعا تم وجود الهيولي لما ابطل الاقسام المحتملة الا واحدا

وذلك الثالث في الابوة والبنوة مثلا
هو تولد حيوان من نطفة حيوان اخر
من جنسه ه

وهو ان يكون كل واحد متعلقا بالاخر
من حيث هو ذلك الاخر ولا يكون كل
واحد منهما متعلقا بالاخر اصلا ه

لا يرد عليه تقدم احد المضافين اذ
لا تاثير له في الاضافة ه

لكن لا مطلقا بل من حيث يعتبر اضافة
كل واحدة منهما الي الاخري مثلا بان
يعتبر ان هذه الهيولي هيولي لتلك الصورة
وهذه الصورة صورة لتلك الهيولي ه

وهو

وهو ان الصورة جزء العلة ثبت انه حق فصرح به في هذا الفصل وانما
بقوله ذلك الي ما اوجب طلبه في الفصل السابق وبين ان الشي الذي
يشارك الصورة في العلية ما هو وهو الذي سماه سببا اصلا وانما سماه
اصلا لانه المستمر الوجود المستحفظ لوحدة العلة علي ما مر وايضا
لانه الذي يفيد اصل وجود الهيولي من حيث كونها بالقوة فان
الصورة لا تفيد الا اخراج ذلك الوجود المستفاد منه الي الفعل وتبقيته
وهو كما ذكرناه موجود ثابت دايم الوجود مفارق عن المادة وعما
يتعلق بها من الجسمانيات والالات بعض المقالات المذكورة وقد
يسمي عقلا وسيجي ذكره وبيان صفاته واما المعين بتعقيب الصور
فهو السبب الذي يقتضي تعقيب الصور وسماه معينا لانه يفيد
بواسطة الصور المتعاقبة بقاء الهيولي لا اصل وجودها فهو يعين
السبب الاصل في اقامة الهيولي المستمرة الوجود وقد ذهب الفاضل
الشارح الي ان ذلك المعين هو الحركة السرمدية التي تفيد الهيولي
الاستعدادات المتعاقبة لقبول الصور المتجددة المتعاقبة واقول
انها ليست بكافية في تعقيب الصور لان حصول الاستعداد لا يكفي
في وجود الشي فان العلة المعدة ليست من العلل الموجدة بل يحتاج
فيه مع ذلك الي مفيض لاصل وجود الصور كما ذكره هو ايضا في كلامه
وجه الاحتياج اليه وهو السبب الاصل بعينه علي ما سياتي بيانه
والي احوال اتفاقية من خارج طبيعية او قسرية يتحدد بها ما يجب
من القدر والشكل علي ما مر فالعلة التامة لوجود الصورة المتجددة
هي مجموع ذلك والمعين ان حمل علي علة الصور فينبغي ان يحمل
عليها باسرها وحينيذ يكون السبب الاصل ايضا داخلا في المعين من
وجه ويحتمل ايضا ان يحمل المعين علي طبيعة الصورة من حيث
هي صورة ويكون تقدير الكلام هكذا عن سبب اصل وعن معين
يتحصل وجوده عن السبب الاصل بتعقيب الصور فيكون فاعل
التعقيب هو السبب الاصل ولعله سماه اصلا لاجل انه علة بالوجهين
احدهما بلا توسط والثاني بتوسط المعين الذي هو الصورة فهو اصل
في العلية مطلقا وعلي التقديرين جميعا فقوله اذا اجتمعا تم وجود
الهيولي يريد به اجتماع السبب الاصل والصورة من حيث هي صورة
لان العلة التامة القريبة هي مجموعهما وهو مستمر الوجود علي ما مر
فاذن الصورة العاقبة شريكة للسبب الاصل في اقامة الهيولي

من جهة احتياج الصورة في التشخص
الي الهيولي المحتاجة الي السبب الاصل
ه

اي يتحصل ويتحفظ وجوده لكن
المعين وهو طبيعة الصورة بتعقيب
السبب الاصل الصور لان الطبيعة
انما يتحفظ وجودها بالاشخاص ه

وهو وجود الهيولي الذي بالقوة ه
وهو الذي بالفعل ه

بما تشارك به الصورة الزايلة وجاعلة للمادة جوهرا غير الذي كان بالفعل
بما تخالفها من الاحوال النوعية قوله وتشخص بها الصورة وتشخصت
هي ايضا بالصورة علي وجه نحتمل بيانه كلام عن هذا المجمل، قال
الفاضل الشارح لما بين كيفية تعلق وجود الهيولي بوجود الصورة
اراد ان يشير الي كيفية تشخص كل واحدة منهما بالاخرى ثم ان فيه شيا
وذلك انا قد بينا فيما مضي ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص كثيرة
فذلك النوع انما يتشخص بالمادة فتتشخص تلك المادة ان كان بمادة
اخرى لزم التسلسل فزعم الشيخ ههنا ان كل واحدة منهما اعني الهيولي
والصورة تتشخص بالاخرى وهذا لا يقتضي الدور لانا نجعل ذات
كل واحدة منهما علة لتشخص الاخر ولقايل ان يقول ان تشخص
كل واحد منهما بذات الاخر متوقف علي انضام ذات كل واحد منهما
الي ذات الاخر وانضام ذات كل واحد منهما الي ذات الاخر متوقف
علي تشخص كل واحد منهما فان المطلق غير موجود وما ليس بموجود
فلا ينضم اليه غيره ويمكن ان يجاب عن ذلك بانا نمنع هذه المقدمة
فان انضام الوجود الي الماهية لا يتوقف علي صيرورة كل واحد
منهما موجودا فكذا ههنا اقول تشخص الهيولي بذات الصورة
معقول فان الهيولي انما تصير هذه الهيولي بعينها لاجل صورة تعينها
لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها صورة ما كما مر واما
تشخص الصورة بذات الهيولي فليس بمعقول لوجهين الاول ان
هذه الصورة لم تصر هذه الصورة بعينها لاجل الهيولي من حيث انها
هيولي ما فان هذه الصورة لا تعقل مفارقة لهذه الهيولي ومتعلقة
بها من حيث هي هيولي ما بخلاف الهيولي فانها تعقل ان تكون هذه
الهيولي وان لم تكن هذه الصورة فاذن تشخص الصورة بالهيولي
يكون من حيث هي هذه الهيولي لا من حيث هي مطلقة والثاني ان
ذات الهيولي هي حقيقة القابلية والاستعداد فكيف يصير علة
وفاعلا للتشخص بلي قد قيل ان كل نوع يحتمل ان يكون له اشخاص
فذلك النوع انما يتشخص بالمادة اي يتشخص بها من حيث هي قابلة
للتشخص فيصير النوع لاجلها كثيرا لا من حيث هي فاعلة لذلك بل الفاعلة
هي الاعراض المكتنفة لها كالاين والوضع ومتي وامثالها المسماة
بالمشخصات فظهر ان تشخص الصورة يكون بالهيولي المعينة من حيث
هي قابلة لتشخصها وتشخص الهيولي بالصورة المطلقة من حيث هي

فاعلة

التشخص موقوف علي المقارنة والمقارنة متوقفة علي التشخص لان المطلق غير موجود وما لا يكون موجودا لا يقارن غيره ه

لاستحالة انضمام الوجود الي الماهية الموجودة ه

لانفرادهما بالمفارقة عن هذه الهيولي ه

كما زعم الامام انه بذات الهيولي ه

فاعلة لتشخصها وسقط الدور وهذه المسئلة من غوامض هذا العلم
واما قول الفاضل الشارح الشي المطلق غير موجود فليس بصحيح
وذلك لان الشي المطلق يمكن ان يوخذ بلا شرط الاطلاق والتقييد ويمكن
ان يوخذ بشرط الاطلاق كما مر ذكره والاول موجود في الخارج
والعقل واليه نذهب ههنا والثاني موجود في العقل دون الخارج
فاذن ليس يصح ان يقال انه غير موجود اصلا واما الجواب بانضمام
الوجود الي الماهية فغير صحيح ايضا لانهما امران عقليان ولا يصح
الحاق الامور الخارجية من حيث هي خارجية في احكامها بالامور
العقلية من حيث هي عقلية وهم وتنبيه اولعلك تقول لما كان
كل واحد منهما يرتفع الاخر برفعه وكل واحد منهما كالاخر في التقدم
والتاخر والذي يخلصك من هذا اصل تحققه وهو ان العلة كحركة
يدك بالمفتاح اذا رفعت رفع المعلول كحركة المفتاح واما المعلول
فليس اذا رفع رفع العلة فليس رفع حركة المفتاح هو الذي يرفع
حركة يدك وان كان معه بل يكون انما امكن رفعها لان العلة وهي
حركة يدك كانت رفعت وهما اعني الرفعين معا بالزمان ورفع العلة
متقدم علي رفع المعلول بالذات كما في ايجابيهما ووجوديهما، لما
ثبت ان التلازم بين الصورة والهيولي هو بسبب احتياج الهيولي
الي الصورة من حيث الذات لا بالعكس ورد عليه شك وهو انهما لما
تلازما في الرفع فليس احدهما بالتقدم والتاخر اولي من الاخر وهذا
الشك لا يختص بهما بل هو وارد علي احد قسمي التلازم الذي يكون
بين العلة التامة ومعلولها والجواب ان التلازم في الرفع انما يكون
من جهة الزمان ولا يكون من حيث الذات بل رفع احدهما بالذات
اقدم من رفع الاخر ولذلك قيل عدم العلة علة العدم كما كان في
جانب الوجود ايجاب العلة مما يوجدهما معا اقدم من ايجاب المعلول
ووجود العلة اقدم من وجود المعلول تذنيب يجب ان تتلطف
من نفسك وتعلم ان الحال فيما لا يفارقه صورته في تقدم الصورة
هذه الحال، الجسم الذي لا يفارق صورته هو الفلكيات باسرها
وبيانه ان حالها في تقدم الصورة حال العنصريات ان تعلق كل
واحدة من الهيولي والصورة بالاخرى هناك ايضا اما ان يكون من
الجانبين علي السوا وهو باطل اما للدور او لعدم التلازم واما
ان يكون من جانب واحد ولا يجوز ان يكون المحتاج اليه هو الهيولي

يعني نريد بالمطلق المطلق بالمعني الاول ه

اي الهيولي والصورة ه

بلغ

اي ايجاب العلة من العلة التي توجد العلة والمعلول معا من جهة الزمان متقدم علي ايجاب المعلول بالذات ه

لان القابل لا يكون فاعلا فاذن هو الصورة وهي اما ان تكون علة للهيولي
او واسطة والة او جزء علة والاولان باطلان لما مر فهي اذن شريكة
لسبب اصل يكون مجموعهما علة للهيولي قال الفاضل الشارح لا تفاوت
بين الكلام في الفلكيات والعنصريات الا بشي واحد وهو انا بينا في
العنصريات ان الهيولي ليست هي المحتاج اليها بان قلنا ان الصورة اذا
زالت وجب ان يعقبها بدل ومعقب البدل مقيم لمادتها بالبدل وهذا
لا يتصور في الفلكيات بل بينا ههنا بان القابل لا يكون فاعلا وهذا
البيان كان عاما لهما الا ان الشيخ لما لم يذكر في العنصريات هذا البيان
العام واقتصر على البيان الخاص بها امر بالتلطف ههنا في معرفة
ان الحال فيهما واحد واقول ويتفاوت الحال فيهما ايضا بشي اخر
وهو ان استعداد الهيولي لقبول الصور في الفلكيات لازم لذاتها هو
مستفاد من مبدعها وفي العنصريات غير لازم لها بل مستفاد من
الاحوال المختلفة المتجددة الخارجية الا ان بيان الحال فيهما لا يختلف
بهذا التفاوت تنبيه الجسم ينتهي ببسيطه وهو قطعه والبسيط
ينتهي بخطه وهو قطعه والخط ينتهي بنقطته وهي قطعه الكميات
المتصلة القارة ثلاثة انواع الجسم التعليمي والبسيط وهو السطح والخط
ويتصل بها في النسبة نوع اخر من غير جنسها وهو النقطة فالجسم
هو مقدار ذو وضع له ابعاد ثلاثة والبسيط هو مقدار ذو وضع له
بعدان فقط والخط هو مقدار ذو وضع هو طول بلا عرض والنقطة
هي ذات وضع لا جزء لها والصورة الجسمية لذاتها تستلزم الجسم التعليمي
ولذلك ربما اشتبه احدهما بالاخر كما مر والجسم التعليمي يستلزم
البسيط والبسيط الخط والخط النقطة لا لذاتها بل باعتبار التناهي
فلذلك اتصلت مباحث المقادير بمباحث الاجسام ولما كانت مباحث
الجسم التعليمي داخلة في المباحث الماضية بالعرض وبقيت المباحث
الباقية فاورد هذا الفصل بعد تلك المباحث مشتملا عليها واعلم ان
الجسم في قوله الجسم ينتهي ببسيطه هو التعليمي لانه بالذات معروض
البسيط والجسم الطبيعي انما يصير معروضه بتوسط التعليمي وقد
افاد بقوله الجسم ينتهي ببسيطه اثبات البسيط اولا وكيفية لزومه
للجسم ثانيا وذلك لان انتهاء الشي انما يكون عند انقطاع امتداده
الاخذ في جهة ما ولما كان الجسم ذا امتدادات ثلاثة وانتهاء الواحد
منها في جهة من حيث هو واحد يقتضي بقاء الاثنين الباقيين فاذن

وهي كونها نهاية وفصلا وذا وضع هو

لا تنافي بين كون الجسم التعليمي
مستلزما للبسيط لا لذاته وبين كونه
معروضه بالذات هو

كبيان ماهيته وتناهيه وتشكله هو

احترازا عن انتهاء اثنين معا كالنار
مثلا هو

الجسم

الجسم ينتهي بما من شانه ان يكون ذا امتدادين فقط وهو المسمي
بالبسيط وهكذا القول في انتهاء البسيط بالخط واما الخط فهو
امتداد واحد مجرد عن الاخرين فهو ينتهي بما لا امتداد له اصلا
ويكون ذا وضع لان هذه المقادير ذوات اوضاع فنهاياتها كذلك
والشي ذو الوضع الذي لا امتداد له اصلا هو النقطة فالخط ينتهي
بالنقطة وهي ليست مقدار العدم الامتداد فيها قال الفاضل
الشارح انما لم يقل نهاية الجسم هو البسيط بل قال الجسم ينتهي ببسيطه
لان البسيط كم والنهاية من المضاف المشهوري فانها نهاية لذي
النهاية فاذن القول بان البسيط نهاية الجسم خطا بل هو الذي
به يتناهى الجسم واقول التحقيق يقتضي ان هناك ثلاثة
امور اولها ماهية السطح الذي هو المقدار المتصل ذو البعدين
وثانيها عدم الجسم بمعنى نفاده وانقطاعه وانتهاؤه لا العدم
المطلق وثالثها اضافة عارضة الى الجسم وانما يستدل على ثبوت
الاول للجسم بثبوت الثاني له اذ هو مقارنه ومستلزم للاول واما
الثالث فاذا اعتبر عروضه للاول كان المجموع سطحا مضافا الى
ذي السطح واذا اعتبر عروضه للثاني كان نهاية مضافة الى ذي
النهاية قوله والجسم يلزمه السطح لا من حيث تتقوم جسميته
بل من حيث يلزمه التناهي بعد كونه جسما فلا كونه ذا سطح ولا
كونه متناهيا امر يدخل في تصوره جسما ولذلك قد يمكن قوما
ان يتصوروا جسما غير متناه الى ان يبين لهم امتناع ما يتصورونه
قال الفاضل الشارح مراده ان السطح والتناهي ليسا جزئين
لماهية الجسم لامكان انفكاك تصور الجسم عن تصورهما حين يتصور
جسم غير متناه والشي لا يتصور الا بعد تصور اجزائه ثم اعترض
عليه بانا نتصور الجسم ونحتاج في معرفة تالفه من الهيولى
والصورة الى الحجة ولم يكن ذلك الا لكون تصوره قبل معرفتهما
ناقصا مكتسبا بالرسوم وبعد معرفتهما تاما مكتسبا بالحدود مشتملة
عليهما ولكون تصور الشي غير مقتض لتصور اجزائه وكيف ما دارت
القضية فلا يجوز مثله في السطح والتناهي اقول والجواب
عنه ان اجزاء الشي في العقل اعني الجنس والفصل غير اجزائه في
الوجود اعني الصورة والمادة والجسم يتصور باجزائه العقلية
ويطلب بالحجة اجزاؤه الوجودية وان كانت الاولى بالقوة مشتملة

كما قال غيره هو

لكونها معقولة بالقياس
الى غيره هو

فيه نظر لان الكم قد يكون من المضاف
المشهوري وهذا التفسير مشعر بانها
مضاف حقيقي هو

علي الاخيرة فان الابعاد الماخوذة في حد الجسم تدل علي صورته والقبول
الماخوذ فيه يدل علي مادته والسطح والتناهي لا يعقل كونهما جزءين
عقليين اذ هما ليسا بمحمولين علي الجسم فبين الشيخ اولا انهما ليسا بجزءين
في الوجود وذلك لان السطح يلزم الجسم بسبب التناهي المتعلق بطرفه
والجزء لا يكون كذلك ثم احتمل ان يتصور كونه ذي السطح وذي التناهي
جزئين عقليين لكونهما محمولين عليه فبين انهما ايضا ليسا كذلك لانفكاك
تصوره عن تصورهما واعلم ان الشي كما يتقوم بجزئه العقلي وبجزئه
الوجودي فقد يتقوم بعلته كالمادة بالصورة وحصة النوع من
الجنس بالفصل والجسم لا يتقوم بالسطح بواحد من هذه المعاني اما
الاولان فلما مر واما الاخير فلما سياتي وهو ان السطح لا يفعل الجسم
وقال ايضا معترضا علي قوله من حيث يلزمه التناهي انه مشعر بان
السطح يلزم الجسم بواسطة التناهي وهو يقتضي ان يكون عروض التناهي
للجسم قبل عروض السطح له وهذا باطل لانا بينا ان النهاية اضافة عارضة
للسطح والعارض يتاخر عن المعروض فكيف يكون عروض النهاية للجسم — بالنسبة الي معروضه وهو الجسم ه
قبل عروض السطح له ثم قال ويمكن ان يجاب بان النهاية المتاخرة
عن السطح يمكن ان تكون سببا لثبوت السطح للجسم كالاوسط في برهان
اللم اذا كان معلولا للاكبر وعلة لثبوته للاصغر واقول اما قوله
النهاية اضافة عارضة للسطح يقتضي كون النهاية من المضاف ه
الحقيقي وهو مناقض لحكمه عن قريب بانها من المضاف المشهوري
فلعله نسي ذلك ثم انه ان اخذ النهاية تارة مع السطح وجعلها بذلك
الاعتبار مشهورية وتارة مفردة وجعلها بذلك الاعتبار حقيقية فكيف
ساغ له ان يجعل اضافة العارض الي معروضه سببا لعروض ذلك العارض — اي السطح ه
للمعروض فان تلك الاضافة لا تعقل الا بعد العروض فانظر الي هذا
الرجل الفاضل كيف يخبط في كلامه ولا يبالي اين يذهب وما حققناه
من قبل وهو ان الانقطاع يعرض لامتداد الجسم اولا ثم السطح يلزم
الانقطاع ثانيا ثم يعرض لهما الاضافة باعتبارين يزيل هذه الشبهة
قوله اما السطح كسطح الكرة من غير اعتبار حركة او قطع فيوجد ولا
خط واما المحور والقطبان والمنطقة فمما يعرض عند الحركة والخط
كمحيط الدايرة قد توجد ولا نقطة ، يريد بيان لزوم الخط للسطح و — بلغ
النقطة للخط ايضا بواسطة التناهي فانهما لا يعرضان لهما مع عدم
التناهي ويجب ان تعرف اولا الالفاظ التي استعملها في هذا الموضع

فنقول

فنقول الكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون جميع
الخطوط الخارجة منها الي ذلك السطح متساوية والدايرة سطح مستو
يحيط به خط واحد في داخله نقطة تكون جميع الخطوط الخارجة
منها الي ذلك الخط متساوية والنقطتان مركزاها والخط المستقيم المار
بالمركز المنتهي في الجانبين الي المحيط قطرها واذا قطعت الكرة بسطح
مستو حدث فصل مشترك بين السطحين هو محيط دايرة علي سطح
الكرة واذا فرضت الكرة متحركة حركة وضعية مستديرة حدث عليها نقطتا — ن
لا يتحركان هما قطباها وقطر بينهما هو المحور ومنطقة هي اعظم
الدواير علي سطح الكرة الذي تتساوي ابعاد جميع النقط المفروضة
عليها من القطبين وقد تبين من ذلك ان الخط والنقطة انما يعرضان
للكرة باعتبار احد الامرين اما القطع واما الحركة قوله فاما المركز
فعند ما يتقاطع اقطار وعند حركة ما او بالفرض وقبل ذلك فوجود
نقطة في الوسط كوجود نقطة في الثلثين وساير ما لا يتناهي فانه
لا وسط له ولا ساير مفاصل الاجزاء في المقادير الا بعد وقوع ما ليس
بواجب فيها من حركة او تجربة واذا سمعت في تحديد الدايرة وفي
داخلها نقطة فمعناه يتاتي ان يفرض فيها نقطة كما يقولون الجسم هو
المنقسم في جميع الاقطار ومعناه يتاتي قسمته فيها ، يريد ان الدايرة
لا يصير مركزها موجودا فيها الا باحد ثلاثة اشيا احدها التقاطع
والثاني الحركة والثالث الفرض فان تقاطع الاقطار انما يكون علي
نقطة هي المركز وحركة الدايرة انما تقتضي سكون نقطة فاصلة بين
الحركة في الجهات المختلفة هي المركز واما الفرض فظاهر واما قبل عروض
هذه الامور فوجود مركز في وسط الدايرة كوجود نقطتي ثلثيها
اي كما ان موضع النقطة في ثلثين متعين بالقوة قبل الفرض علي
وجه لا يمكن وقوعها بعد الفرض في غير ذلك الموضع فكذلك حال المركز
ثم ذكر ان وقوع الفصل في المقادير انما يكون بالقوة فقط ولا تخرج الي
الفعل الا بسبب الاعراض او الفرض كما مر ذكره مرارا قال الفاضل
الشارح لا شك ان امكان حصول هذه النقط حاصل في الدايرة بالفعل — يلزم كون النقطة معروضه وانه لم يتصرح به ه
قبل التقاطع والحركة والفرض ثم ان المركز غير ممكن الحصول الا في موضع
معين وهذا الامكان يوجب امتياز ذلك الموضع عن ساير المواضع — اي حصوله فيه دون غيره ابدا يوجب ه
فاذن مركز الدايرة موجود قبل هذه الاحوال وهكذا القول في ساير
النقط فاذن تكون النقط غير المتناهية موجودة بالفعل ويلزم

من ذلك الانقسام غير المتناهي بالفعل او القول بان اختلاف الاعراض
لا يوجب الانقسام فاذن الحركة ايضا لا توجب الانقسام والجواب
ان هذا كله فرض والفرض لا يرتفع برفع اسمه مع ثبوت معناه بل يرتفع
بان لا يفرض والدايرة ان لم يفرض فيها شي لم يلزم فيها شي مما ذكر وهذا
حكم لا يختص بالدايرة بل الخط الواحد المتناهي له منتصف ولنصفه
منتصف وهلم جرا وهي ممتازة في نفسها عن ساير اجزاء الخط
الا انها تمتاز بالفرض ولا يرتفع بان تقول انها لازمة وان لم تفرض
لان تصور المنتصف فرض فضلا عن التلفظ به قوله وانت تعلم منا
هذا ان الجسم قبل السطح في الوجود والسطح قبل الخط والخط قبل
النقطة وقد حقق هذا اهل التحصيل واما الذي يقال بالعكس
من هذا ان النقطة بحركتها تفعل الخط ثم الخط السطح ثم السطح الجسم
فهو للتفهيم والتصوير والتخييل الا ترى ان النقطة اذا فرضت متحركة
فقد فرض لها ما تتحرك فيه وهو مقدار ما خط او سطح فكيف يكون ذلك
بعد حركتها، افاد ههنا ان هذه الامور كيف تترتب في الوجود وان
الذي يقال بخلافه لتفهيم المبتدي بيت شي غير حقيقي بل هو تخييلي
فقط والفاظ الكتاب غنية عن الشرح تنبيه ما اسهل ما ياتي
لك ان تامل ان الابعاد الجسمانية متمانعة عن التداخل وانه لا ينفذ
جسم في جسم واقف له غير منتج وان ذلك للابعاد لا للهيولي و لا
لساير الصور والاعراض، يريد بيانه امتناع تداخل الابعاد الجسمانية
وكانه يدعي كون هذا الحكم اوليا وهذه المسلة وما بعدها من الطبيعيات
بخلاف المسايل المتقدمة وانما اورد هذه المسلة ههنا لتعلقها بالمقادير
ولبناء نفي الخلاء عليها والاستشهاد بان الجسم لا ينفذ في جسم واقف
له غير منتج عنه تذكير للاستقراء الذي اكتسب النفس هذا الحكم الاولي
في مبادي التعلم به وبامثاله فان من يتوقف ذهنه عند حكم اولي
ينبه عليه بالاستقراء وكذلك قوله وان ذلك للابعاد لا للهيولي ولا لسا
الصور والاعراض فانه ايضا تنبيه على ان الهيولي وساير الصور
والاعراض لا حصة لها في العظم الا بالعرض والابعاد الجسمانية هي
المخصوصة بالعظم بالذات ولا شك في ان عظمين يجتمعان هما اعظم من
احدهما فان الكل اعظم من جزءه والقول بالتداخل يقتضي كون الكل
مساويا لجزءه واعلم ان النقطة لا حصة لها في العظم فلذلك لا تمانع
عن الاجتماع الرافع للامتياز الوضعي على سبيل الاتحاد والخطوط حكمها

التي هي غير الابعاد هـ

احترازعن مثل السواد والجسم هـ

ير

من

ع

من حيث الطول حكم الاجسام ومن حيث العرض والعمق حكم النقط والسطو
ايضا حكمها من حيث الطول والعرض حكم الاجسام ومن حيث العمق
حكم النقط ولذلك تنطبق الخطوط والسطوح بعضها على بعض بحيث
يرتفع عنها الامتياز الوضعي فمن يحكم بان هذا الحكم يترك فيه المقادير
باسرها ينبغي ان يقول من حيث هي مقادير اشارة انك تجد
الاجسام في اوضاعها تارة متلاقية وتارة متباعدة وتارة متقاربة
وقد تجدها في اوضاعها تارة بحيث يسع ما بينها اجساما محدودة
القدر وتارة لاعظم وتارة لاصغر فبين ان الاجسام الغير المتلاقية كما
ان لها اوضاعا مختلفة كذلك بينها ابعاد مختلفة الاحتمال لتقديرها
وتقدير ما يقع فيها اختلافا قدريا فان كان بينها خلاء غير اجسام
وامكن ذلك فهو ايضا بعد مقداري وليس على ما يقال لا شي محض
وان كان لا جسم، يريد ابطال الخلاء والقايلون به فرقتان فرقة
تزعم انه لا شي محض وفرقة تزعم انه بعد ممتد في جميع الجهات من
شانه ان يشغله الاجسام بالحصول فيه ويكون مكانا لها وقال
الفاضل الشارح يعني بالخلاء ان يوجد جسمان لا يتلاقيان ولا يوجد
بينهما ما يلاقي واحدا منهما واقول هذا تعريف للخلاء الذي يكون
بين الاجسام وهو الذي يسمى بعدا مفطورا ولا يتناول الذي
لا يتناهى والشيخ قد ابطل في هذا الفصل مذهب الفرقة الاولى بان
فرض فيه اجساما تختلف ابعاد ما بينها ليتقدر الخلاء الواقع بينها بها
فان اللاشي المحض لا يمكن ان يتقدر بشي اصلا ثم بين ان الخلاء الذي
يقع بين تلك الاجسام قابل للمساواة واللامساواة والتقدير وانه
متجزي على الحدود المشتركة واضاف الى ذلك مقدمة هي ان كل ما كان
كذلك فهو اما كم متصل اعني البعد المقداري واما ذو كم متصل اعني
الجسم واذا كان الخلاء عندهم ليس بجسم فهو بعد مقداري ليس لا شيا
محضا كما زعمت الفرقة الاولى وان كان لا جسما كما زعمت الفرقة الثانية
تنبيه واذ قد تبين ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة وتبين ان
الابعاد الجسمية لا تتداخل لاجل بعديتها فلا وجود لفراغ هو بعد
صرف واذا سلكت الاجسام في حركتها تنحي عنها ما بينها ولم يثبت
لها بعد مفطور فلا خلاء، يريد ابطال المذهب الثاني وانما ابطله
بوجهين وذلك باضافة مقدمتين مما تقدم بيانه الى الحكم الذي
ثبت في الفصل المتقدم احدهما ان البعد المتصل لا يقوم بلا مادة

اذ تقطره الجسم عند تقوده فيه هـ

قال في التلويحات لو كان فما شغله جسم اذا
حصل فيه اصغر منه في الاقطار كلها لا شك
انه يزداد عليه الخلاء المساوي للاكبر منه
ولا شك ان بين الاجسام المتباعدة الخلاء
اكثر من المتقاربة فله مقدار وقال شارح
التلويحات معناه لو وجد الخلاء لكان الذي
شغله جسم ما من ذلك الخلاء اذا حصل فيه
اصغر من ذلك الجسم لا في قطر واحد بل
في جميع الاقطار فان الخلاء الماوي
لاكبر من ذلك الجسم يزداد على الخلاء الذي
كان مساويا للجسم الاصغر وقوله ولا شك
ان بين الاجسام المتباعدة الخلاء اكثر من
المتقاربة فمعناه ظاهر وهو بيان ثان
لقبول الخلاء للزيادة والنقصان وقوله فله
مقدار هذا نتيجة ما مضى وصورة القيا
الخلاء يقبل الزيادة والنقصان وكل ما
يقبل الزيادة والنقصان فله مقدار فالخلاء
له مقدار هـ

التقسيم غير منحصر لجواز ان يكون بعدا
مجردا قايما بذاته هـ

امام
لانه يمكن ان يفرض فيه حد واحد
مشترك بين الجزءين هـ

انما يبين فيما يقبل الفصل والوصل
والخلاء لا يقبلهما هـ

قال في شرح التلويحات من القايلين بالخلاء من يقول انه وراء العالم خلاء
لا يتناهى ومنهم من يقول انه لا خلاء الا القدر الذي فيه العالم وليس
وراءه لا خلاء ولا ملاء وان من الاجسام التي في هذا العالم ما هي غير
متماسة ولا يوجد فيما بينها ما يماسها هـ

وهو مما يبين في باب اثبات الهيولي والثانية ان الابعاد الجسمية لا تتداخل
وهو ما ذكره في فصل مفرد فاذا اضاف الاولي الي الحكم المذكور صار هكذا
الخلاء بعد متصل والبعد المتصل ذو مادة فالخلاء بعد ذو مادة فهو اذن
ليس بعدا صرفا علي ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله فلا وجود لفراغ
هو بعد صرف واذا اضاف الثانية اليه صار هكذا الخلاء بعد متصل
والبعد المتصل ينتهي عند سلوك الجسم اليه فالخلاء ينتهي عند سلوك
الجسم اليه ولا يثبت له فهو اذن ليس بعدا مفطورا من شانه ان يكون
مكانا للجسم علي ما يقولون وعبر عن ذلك بقوله واذا سلكت الاجسام في
حركتها ينحي عنها ما بينها اي من الخلاء ولم يثبت لها اي للاجسام بعد
مفطور ثم انتج من الجميع قوله فلا خلاء وانما وسم الفصل بالتنبيه لانه لم
يستعمل فيه مقدمة لم تتبين قبله **اشارة** ولقد يناسب ما نحن
مشغولون به الكلام في المعني الذي يسمي جهة مثل قولنا تحرك كذا في
جهة كذا دون جهة كذا ومن المعلوم انها لو لم تكن لها وجود كان من
المحال ان يكون مقصدا للمتحرك وكيف تقع الاشارة نحو لا شي فبين ان
للجهة وجودا يريد اثبات الجهات والجهة هي التي يمكن ان يقصدها
المتحرك الاتي علي الاستقامة او الاشارة الحسية في سمتها ووجه
المناسبة انها كما ستحقق نهايات الامتدادات **قال** الفاضل الشارح
المناسبة من وجهين احدهما ان الخلا يظن انه مكان والجهة مناسبة
للمكان والثاني انها امر يعرض للنهايات والاطراف كالخط والسطح فهي
تناسبهما واستدل الشيخ علي وجودها بقياسين احدهما ان الجهة
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما ليس بموجود والثاني ان الجهة
يشار اليها وما يشار اليه فهو موجود **اشارة** اعلم انه لما كانت الجهة
مما يقع نحوه الحركة لم تكن من المعقولات التي لا وضع لها فوجب ان تكون
الجهات لوضعها يتناولها الاشارة يريد بيان ان الجهات ذوات اوضاع
وليست من المعقولات المجردة التي لا وضع لها وبينه بقياس يشارك
القياس الاول من القياسين المذكورين في الصغري وهو ان الجهة
مقصد المتحرك والمتحرك لا يقصد ما لا وضع له ثم بين بهذا القياس ايضا
ان صغري القياس الثاني من المذكورين وان كان بينا بحسب التصديق
فان لميته في نفس الامر موقوفة علي هذا القياس وهو ان يقال كل
جهة ذو وضع وكل ذي وضع قابل للاشارة الحسية **اشاره** لما كانت
الجهة ذات وضع فمن البين ان وضعها في امتداد ما خذ الاشارة

الاول يدخل فيه جهة القرب وهي ما يلي
المركز والثاني يدخل فيه جهة البعد
وهي ما يلي المحيط اذ هي مما يمكن
الاشارة الحسية اليها ولا يقصدها متحرك
اسني اصلا

والحركة

والحركة ولو كان وضعها خارجا عن ذلك لكانتا ليستا اليها ثم هي اما ان
تكون منقسمة في ذلك الامتداد او غير منقسمة فان كانت منقسمة
فاذا وصل المتحرك الي ما يعرض لها اقرب الجزئين من المتحرك ولم يقف
لم يخل اما ان يقال انه يتحرك بعد الي الجهة او يقال يتحرك عن الجهة
فان كان يتحرك بعد الي الجهة فالجهة وراء المقسم وان كان يتحرك عن
الجهة فما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة فبين ان الجهة حد في ذلك
الامتداد غير منقسم فهو طرف للامتداد وجهة للحركة فيجب الآن
ان تحرص علي ان تعلم كيف يتحدد للامتدادات اطراف بالطبع وما
اسباب ذلك وتتعرف احوال الحركات الطبيعية يريد بيان ماهية
الجهة وانما اخره الي هذا الموضع لانه من الواجب تقديم بيان الهلية
علي بيان الماهية فبين اولا انها موجودة ثم بين ان وجودها علي اي
انحاء الوجود ثم قصد بيان الماهية وهي علي ما حققه طرف
للامتداد غير منقسم وانما يتحقق ذلك بوجوب تناهي الامتدادات
وطرف الامتداد بالنسبة الي الامتداد نهاية وطرف وبالنسبة الي
الحركة والاشارة جهة وما في الكتاب ظاهر ولقائل ان يقول انه
قسم الحركة الاخذة نحو شي ذي وضع الي حركة اليه وحركة عنه
اي حركة قرب وحركة بعد وهذه القسمة حاصرة بالقياس الي ما لا
ينقسم في جهة الحركة اما بالقياس الي ما ينقسم فيها فغير حاصرة
لان هناك قد يكون قسم اخر وهو الحركة فيها وايراد قسمة لا تصح
الا بالقياس الي ما لا ينقسم في بيان ان الشي غير منقسم مصادرة
علي المطلوب والجواب ان الحركة في الشي المنقسم لا محالة اما ان
تكون جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال عندنا
جهة واما الي جهة ويعود القسمان الاولان والاظهر انه يكون
جهة الحركة هي المسافة التي تقطع بالحركة وهو محال فاذن القسمة
حاصرة **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ليس من شرط ما اليه الحركة
ان يوجد فقد يتحرك المستحيل من السواد الي البياض ولم يوجد
البياض بعد فان اختلج هذا في وهمك فاعلم ان الامرين بينهما فرق
وايضا فان ما تشككت به غير ضار في الغرض اما الفرق فلان المتحرك
الي الجهة ليس يجعل الجهة مما يتوخي تحصيل ذاته بالحركة بل مما
يتوخي بلوغه او القرب منه بالحركة ولا يجعل لها عند تمام الحركة حالا
من الوجود والعدم لم تكن وقت الحركة واما الاخر فلان الجهة لو

كان يحصل بالحركة لها وجودكان وجودها وجود ذي وضع ليس وجود
معقول لاوضع له وذلك غرضنا علي ان الحق هو الفرق وعليه بنا ما يتلو
هذا الفن من الكلام ٥ الوهم هو الشك في كبري احد القياسين اللذين
اثبتنا بهما وجود الجهة وهي قولنا المتحرك لا يقصد ما ليس بموجود
وتقرير الشك ان حركة الاستحالة وهي التي في الكيف مثلا كالحركة من
البياض الي السواد انما يقصد ما ليس بموجود فاذن تنتقض كلية
الكبري واجاب عنه بشيين احدهما جعل الكبري اخص مما كان وهو
ان يقال المتحرك في الاين لا يقصد ما ليس بموجود فانه معه يحصل
المقصود وهذا هو الفرق والثاني التزام الشك لان الشك غير قادح
في المطلوب وذلك لان الجهة التي تحصل بالحركة في الجهة تكون موجودة
ذات وضع وهي مطلوبنا فانا ما سعينا الا لان نثبت كونه الجهة ه
موجودة ذات وضع وهذا الجواب جدلي غير برهاني ولذلك قاد عيا
ان الحق هو الفرق النمط الثاني في الجهات واجسامها الاولي
والثانية ٥ الاجسام تنقسم باعتبار الجهات الي ما يتقدم عليها ويحددها
وهو اجسامها الاولي والي ما لا يتقدم عليها بل يحصل فيها وهو اجسامها
الثانية اشارة اعلم ان الناس يشيرون الي جهات لا تتبدل مثل جهة
الفوق والسفل ويشيرون الي جهات تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال
فيما يلينا ومثل ما يشبه ذلك فلنقدر عما يكون بالفرض واما الواقع بالطبع
فلا يتبدل كيف كان ذلك ٥ يريد اثبات جسم محدد للجهات محيط ه
بالاجسام ذوات الجهة فنقول قبل الخوض في تقرير ذلك لما كانت
الامتدادات التي تمر بنقطة ويقوم بعضها علي بعض علي زوايا
قوايم اعني ابعاد الجسم ثلاثة لا غير وكان لكل امتداد طرفان كانت ه
الجهات بهذا الاعتبار ستا اثنتان منها طرفا الامتداد الطولي ويسميها
الانسان باعتبار طول قامته حين هو قايم بالفوق والتحت الفوق منها
ما يلي راسه بحسب الطبع والتحت ما يقابله واثنتان طرفا الامتداد
العرضي ويسميها باعتبار عرض قامته باليمين والشمال واليمين ما يلي
اقوي جانبيه بحسب الاغلب والشمال ما يقابله واثنتان طرفا
الامتداد الباقي ويسميها باعتبار ثخن قامته بالقدام والخلف ه
والقدام ما يلي وجهه والخلف ما يقابله ثم يستعملها في ساير الحيوانات
والاجسام حتي الفلك علي هذا النسق وهذا باعتبار ما هو غير واجب
وهو قيام بعض الامتدادات علي بعض فاما ان لم يعتبر ذلك كانت الجهات

التي

التي هي اطراف الامتدادات غير متناهية بحسب امكان فرضها في جسم واحد
بل بالقياس الي نقطة واحدة قال الفاضل الشارح الحكم بان الجهات ست
مشهور وليس بحق فان الكرة لا جهة لها بالفعل ولها جهات لا تتناهي
بالقوة اقول وهذا صحيح ثم قال مجازيا لبعض المتقدمين واما
المضلعات فعدد جهاتها عدد حدودها النقطية والخطية والسطحية
ان سمينا كل حد جهة او مثل عدد الخطية والسطحية ان لم يعتبر النقطية
مثلا المثلث جهاته ثلاث اقول هذه تسمية بخلاف ما تقرر فيما مر
فان المقرر هناك ان الجهة طرف الامتداد واضلاع المثلث ليست اطرافا
لامتدادات بل امتدادات هي اطراف لسطح ولنرجع الي المقصود
فنقول الجهات الست ينقسم الي ما لا يتبدل بالفرض وهو الفوق
والسفل والي ما يتبدل به وهو الاربعة الباقية وذلك لان المتوجه
الي المشرق مثلا يكون المشرق قدامه والمغرب خلفه والجنوب يمينه
والشمال شماله ثم اذا توجه الي المغرب تبدل الجميع فصار ما كان
قدامه خلفه وما كان يمينه شماله وبالعكس فهذه تتبدل بالفرض
وليس الفوق والتحت كذلك فان القايم لو صار منكوسا لا يصير ما يلي
راسه فوقا وما يلي رجله تحتا بل صار راسه من تحت ورجله من
فوق وكان الفوق والتحت بحالهما والفاضل الشارح جعل الفرض
هو ان يصير الجانب القوي ضعيفا والضعيف قويا يعني اليمين شمالا
والشمال يمينا وهكذا في القدام والخلف والاول فرض واقع وهذا
غير واقع وقال ايضا الفوق والسفل يتبدلان بالفرض ان جعل
الاعتبار بالراس والقدم فان قيام شخصين علي طرفي قطر الارض ه
يقتضي ان يكون ما يلي راس احدهما يلي قدم الاخر ولا يتبدلان
ان جعل الاعتبار بما يقرب من السماء وما يقابله اقول ليس المراد
من اعتبار الراس والقدم ما يلي راس الشخص وقدمه فانا بينا ان
ذلك يتبدل بالانتكاس بل المراد ما يلي الراس والقدم بالطبع وعلي
هذا لا يكون الطرف الاخر من قطر الارض هو الذي يلي القدم بالطبع
وفسر ايضا قوله ومثل ما يشبه ذلك بالفلك الذي يسمي الجانب
الشرقي منه يمينا والجانب الغربي شمالا تشبيها بالانسان الذي يسمي
جانبه الذي يظهر منه قوة حركته يمينا ويحتمل ان يفسر ذلك بالقدام
والخلف لانه ذكر الفوق والسفل واليمين والشمال ولم يذكرهما وهما
يشبهان اليمين والشمال لتبدلهما بالفرض الا ان الشيخ لما قيد اليمين

اذ ليس جعل بعض الاطراف
جهة اولي من الباقي م

اذ ثبت ثمة ان الجهة طرف لامتداد
ماخذ الاشارة والحركة غير منقسم
هـ

قال لان اليمين اذا كان عبارة عن الجانب
القوي والقدام عن الجانب الذي يتحرك
الحيوان اليه بالطبع وهناك حاسة
الابصار فلو فرضنا الجانب الذي هو الان
ضعيف قويا والذي يتحرك عنه قداما
لانقلب الجهتان وعلي هذا يتبدل الفوق
والسفل ايضا هـ

وكذا يمكن في الجهات الاخر وما يقابله م

اي الخط المتصل به علي استقامته بل
ماجاور المركز يكون فوقه لان السفل
يتحدد بالمركز م

والشمال بقوله فيما يلينا فتفسير قوله وما يشبه ذلك بالفلك اولي لان
اتصاف الفلك بذلك انما يكون بسبب تشبهه بالانسان واما الاربعة
الباقية للفلك علي وجه التشبيه المذكور فوسط سما نه يشبه قدامه
وما يقابله خلفه واحد قطبيه علوه والاخر سفله وذلك شي لا يتصور
فيه فايدة ثم لما بين الشيخ قسمة الجهات الي ما بالطبع وما بالفرض
قال فلنعد عما بالفرض اي فلنتجاوز عنه لان الامور الفرضية لا تنضبط
قوله ثم من المحال ان يتعين وضع الجهة في خلاء او ملاء متشابه
فانه ليس حد من المتشابه اولي بان تجعل جهة مخالفة لجهة اخري
من غيره فيجب اذن ان يتعين بشي خارج منه ولا محالة انه يكون جسما
او جسمانيا والمحدد الواحد من حيث هو كذلك فانما يفترض منه حد
واحد ان افترض وهو ما يليه وفي كل امتداد يحصل جهتان وهما
طرفان وعلي ان الجهات التي بالطبع فوق واسفل وهما اثنتان فالتحدد
اذن اما ان يقع بجسم واحد لا من حيث كونه واحدا واما انه يقع
بجسمين والتحدد بجسمين اما ان يكون واحدهما محيط والاخر محاط به
او يكون وضع الجسمين متباين واذا كان احدهما محيطا والاخر محاطا
به دخل المحاط به في ذلك التاثير بالعرض وذلك لان المحيط وحده يحدد
طرفي الامتداد بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد
بمركزه سواء كان حشوه او خارجا عنه خلاء او ملاء واذا كان علي الوجه
الاخر يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلم يجب ان يتحدد به لان
البعد عنه ليس يجب ان يكون محدودا معينا ما لم يكن محيطا ولم
يكن الثاني اولي بان يقع منه في محاذاة دون اخري ممكنة الا ما نع
يجب ان يكون له معونة في تقدير الجهة ويكون جسمانيا ويدور الكلام
عند فرضه واعتبار وضعه فمن البين انه تقدير الجهة وتحديدها
انما يتم بجسم واحد لكن ليس لانه علي طبيعة كيف اتفق بل من حيث
هو بحاله ما موجبه لتحديدين متقابلين وما لم يكن الجسم محيطا
تحدد به القرب ولم يتحدد به ما يقابله • تقرير البرهان مع محاذاة
ما في الكتاب ان تقول قد ثبت ان الجهة ذات وضع فالجهتان المتعينتان
بالطبع يكون تعين وضعهما اما في شي متشابه خلاء كان او ملاء او
في شي مختلف والاول محال لعدم اولوية بعض الحدود المفروضة
فيه بان تكون جهة من سايرها ولكون الحدود فيها بالفرض وغيره
متناهية وكون الجهتين بالطبع اثنتين فحسب فاذن الثاني حق

انما يكون ذلك اولي انه لو كان المشار اليه
بذلك ما يلينا لان السمو بما يلينا لا يكون
بما يلينا اما لو كان المشار اليه بذلك قوله
مثل اليمين والشمال لم يكن ذلك اولي بل
الاولي هو القدام والخلف فاعرفه هـ.

وهو

وهو ان يكون ذلك التعين لشي مختلف خارج مما يتشابه وذلك الشي لا محالة
يكون جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع فهو اما جسم واحد يحدد
الجهتين معا او جسمان يحدد كل واحد منهما واحدة منها والجسم
الواحد يكون محددا اما من حيث هو واحد او لا من حيث هو واحد
فهذه اقسام ثلاثة اما الجسم الواحد من حيث هو واحد فلا يمكن
ان يكون محددا لان كل امتداد فله جهتان هما طرفاه وذلك لوجوب
تناهيه كما مر وكذلك اللتان بالطبع فانهما ايضا طرفا امتداد
فالمحدد يجب ان يحدد جهتين معا والجسم الواحد من حيث هو واحد
انما يحدد ما يليه بالقرب فلا يمكن ان يحدد ما يقابله لان البعد عنه
ليس بمحدود واذا بطل هذا القسم بقي ان يكون المحدد اما جسما واحدا
لا من حيث هو واحد واما جسمين ثم نقول وهذا الثاني ايضا باطل
لان التحدد بجسمين لا يخلو اما ان يكون علي سبيل احاطة احدهما
بالاخر او علي سبيل المباينة والاول يقتضي دخول المحاط في
التحديد بالعرض لان المحيط وحده كاف في تحديد امتدادين
بالقرب الذي يتحدد باحاطته والبعد الذي يتحدد بالبعد عن
محيطه وهو مركزه فهذا القسم راجع الي ما كان المحدد جسما واحدا
لا من حيث هو واحد فاما القسم الاخر وهو ان يكون بالمباينة هـ
فباطل لوجهين احدهما ان كل واحد من الجسمين لا يتحدد به الا
القرب منه ولا يتحدد البعد عنه فاذن لا يتحدد الجهتان معا بكل
واحد من الجسمين منهما وقلنا ان المحدد يجب ان يحدد جهتين معا
والثاني ان لكل واحد منهما جهات لا تتناهي بحسب فرض الامتدادات
الخارجة منه ووقوع الاخر منه في جهة من تلك الجهات وعلي
بعد معين منه دون ساير الابعاد الممكنة ليس باولي من وقوعه
في جهة اخري وعلي بعد اخر مما يمكن فان الوقوع في كل جهة وعلي
كل بعد من ذلك ممكن بحسب العقل وان امتنع فلمانع موثر في التحديد
وهو ايضا يجب ان يكون جسمانيا ذا وضع والكلام في وقوعه في
بعض جهات هذين دون بعض وعلي بعد معين منهما كالكلام فيهما
فان علل بهذين صار دورا او الا فتسلسل ولما بطل هذا القسم ثبت
ان تحديد الجهة يتم بجسم واحد لا من حيث هو واحد ولا علي اي
وجه يتفق بل من حيث الاحاطة وهي الحال الموجبة لتحديدين
متقابلين كما مر فاذن محدد الجهات جسم واحد محيط بالاجسام

لان نسبة ما لا يكون كذلك الي كل واحد
من الحدود الممكنة الحصول نسبة واحدة
فليس بان يصير لاجله بعض الحدود فوقا
والاخر سفلا باولي من العكس هـ

اما
الجسم الواحد من حيث هو واحد لا يمكن
ان يتعين بسببه الا جزء واحد وهو القرب
منه فاما البعد عنه فانه لا يتحدد بحد
معين فاذن الجسم لا يتحدد به الا جهة
واحدة وذكر باطل اما اولا فلان كلا خط
مستقيم يفرض فان له جهتين لما ثبت
من وجوب تناهيه واما ثانيا فلان
الجهات التي بالطبع اعني الجهات التي
لا تتبدل بحسب الفرض اثنتان الفوق
والسفل هـ

لتلازمهما وامكان انفكاك احد
الجسمين عن الاخر

ذوات الجهات **اشارة** كل جسم من شانه ان يفارق موضعه الطبيعي
ويعاوده يكون موضعه الطبيعي متحدد الجهة لا به بل لانه يفارقه
ويرجع اليه وهو في الحالتين ذو جهة فيجب ان يكون تحدد جهة
موضعه الطبيعي بسبب جسم غيره هو علة لما هو قبل هذا المفارق
او معه فقط فذلك الجسم له تقدم في رتبة الوجود علي هذا بعلية
او علي ضرب اخر يريد بيان امتناع الحركة المستقيمة علي محدد الجهات
وبيان تقدمه علي الاجسام التي تجوز تلك الحركة عليها وتقريره ان
كل جسم له موضع طبيعي فلا يخلو اما ان لا يكون من شانه مفارقة
موضعه ومعاودته اليه واما ان يكون من شانه ذلك والاول هو
الذي لا يجوز الحركة الاينية عليه والثاني هو الذي يجوز عليه
ويكون مفارقة موضعه بالقسر ومعاودته اليه بالطبع ويكون
هو في الحالتين ذا جهة تحرك فيها لا محالة ومثل هذا الجسم لا يجوز ان
يتحدد به جهة موضعه الطبيعي لانه جهته متحددة عند وجوده
فيه وعند لا وجوده بل يكون متحدده لاجله حتي يصح منه ان يخرج
عنه مفارقا ويطلبه معاودا او يجب ان يكون ذلك التحدد بسبب جسم
اخر فذلك الجسم الاخر هو علة لجهة هذا الجسم الذي يفارق الموضع
ويعاوده وهذا الجسم لا يمكن ان يوجد متقدما علي الجهة لانه
لا يتصور ان يكون متحركا في جهة حالتي المفارقة والمعاودة والجهة
لم توجد بعد فهو اما متاخر عن الجهة واما مع الجهة معية امتناع
الانفكاك عنها فاذن الجسم الذي هو علة الجهة متقدم علي هذا الجسم
لانه متقدم علي ما يتقدمه او علي ما لا يتاخر عنه مما هو معه
اعني الجهة والمتقدم علي المتقدم متقدم وعلي المع ايضا متقدم
كما مر بيانه في بيان ان الصورة ليست علة للهيولي فهو متقدم علي
الاطلاق بضرب من التقدم اما بالعلية او بالطبع فهذا ما في الكتاب
فظهر منه ان الجسم المحدد للجهات لا يجوز ان يفارق موضعه فلا
يصح منه الحركة الاينية فان قيل لو قال الشيخ محدد الجهات لا يجوز
عليه الحركة لان الحركة تستدعي جهة والجهة انما تتحدد به لكفاه
فما الفايدة في تقييد الحركة بان يكون من الموضع الطبيعي واليه قلنا
ان الجهات لا تتمايز الا ان يكون بعضها طبيعيا لبعض الاجسام ه
وبعضها غير طبيعي والحاجة الي اثبات المحدد هو لتمايز الجهات بالطبع
لا لاثباتها كيف كان والا لكان البرهان علي تناهي الامتدادات

احترازعن معية المتصاحبين بالاتفاق ه

ان اردت بالجهة الطبيعية فلا نسلم ان الحركة تستدعيها وان اردت بها الجهة مطلقا فلا نسلم انها تتحدد به لانها تتحدد بتناهي الامتدادات ه

كافيا

كافيا في اثبات الجهات التي هي مقاطع الامتدادات وايضا لهذا
السبب خص ما بالطبع من الجهات بالنظر وتجاوز عما بالعرض واعلم
ان تقدم محدد الجهات علي ذوات الجهة يجوز ان يكون بالعلية
لا من حيث كون ذوات الجهة اجساما فان الجسم لا يجوز ان يكون
علة فاعلية لجسم اخر كما يجي بيانه بل من حيث هي ذوات جهات اعني
تكون علة لهذا الوصف اللازم لها ويجوز ان يكون بالطبع فان رفع
المحدد من حيث هو محدد يوجب رفع ذوات الجهة من حيث ارتفا
الجهة ورفع ذوات الجهة لا يوجب رفع المحدد من حيث هو محدد
ولهذا لم يجزم الشيخ ههنا باحد القسمين وايضا لم يذكر الشيخ ان وجود
الجهة بعد امتناع تاخره عن وجود الاجسام ذوات الجهة هل
يجوز ان يكون متقدما عليها اولا وذكر الفاضل الشارح انه الاليق
بما ذكره في النمط السادس في بيان ان الحاوي ليس علة للمحوي انه
لا يجوز وذلك لان عدم الخلا مقارن لوجود ذوات الجهة فان تاخر
وجودها عن وجود الجهة تاخر عدم الخلا ايضا عنه والمتاخر
عن الشي ممكن معه فاذن عدم الخلا ممكن مع وجود الجهة لا واجب
ويلزم منه كون الخلا ممكنا في ذاته ممتنعا بغيره وهو محال ه
تذنيب فيجب ان يكون الجسم المحدد للجهات اما علي الاطلاق
محيطا ليس له موضع يكون فيه وان كان له وضع بالقياس الي غيره
او ان كان ليس محيطا علي الاطلاق فيكون له موضع لا يفارقه
يريد انه يذنب اثبات محدد الجهات وكونه غير ذي جهة ببيان
ساير احواله فنقول في تقريره الموضع والمكان اسمان مترادفان
وهما عند الشيخ عبارة عن السطح الباطن لجسم يحيط بالجسم ذي
المكان ويماسه بذلك السطح والوضع يطلق بالاشتراك علي معاني
ثلاثة كما مر والمراد ههنا ما هو احدي المقولات وهو هيئة تعرض
للجسم بسبب نسب بعض اجزايه الي بعض والي اشيا ذوات الوضع
غير ذلك الجسم اما خارجة عنه او داخلة فيه كالقيام فانه هيئة
عارضة للانسان بحسب انتصابه وهو نسب بعض اجزايه الي
بعض وبحسب كون راسه من فوق ورجله من تحت وهو نسبة
اجزايه الي الاشياء الخارجة عنه ولولا هذا الاعتبار لكان الانتكاس
ايضا قياما واذا تقرر هذا فنقول الاجسام تنقسم الي محيط
علي الاطلاق غير محاط والي ما عداه مما هو محاط وظاهر مما

ع انما قيد به لان رفع الواحد لا يوجب رفع الاثنين الا من حيث هو واحد ه

ان يقال جهات الاجسام المستقيمة الحركة متقدمة عليها ه

ذكرنا ان القسم الاول لا موضع له اصلا وله وضع ولكن بحسب نسب بعض
اجزايه الي بعض وبحسب الاشيا الداخلة فيه واما بحسب الاشيا الخارجة
عنه فلا واما القسم الثاني فله الموضع والوضع بالاعتبارات جميعا واذ
تبين هذا وقد تبين فيما مر ان محدد الجهات محيط بذوات الجهة فهو
لا يخلو اما ان يكون محيطا علي الاطلاق ويكون حكمه في الموضع والوضع
ما ذكرناه واما ان يكون محيطا لا علي الاطلاق بل محيطا بذوات الجهات
ومحاطا بغيره ويكون لا محالة له موضع ووضع الا انه يجب ان لا يفارق
موضعه لانا بينا ان المحدد لا يجوز ان يفارق موضعه ويحاوده
قوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول فان كان للقسم
الثاني وجود يتحدد بالاول موضعه فيتحدد به موضع الثاني م
ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة، معناه لعل
الامر في نفسه هو ان المحدد الاول لا يكون الا المحيط المطلق ثم ان
كان للقسم الثاني وجود محاط بالاول يتحدد موضعه به اي ان كان
محدد محيط بما يحدده ومحاط بما يتحدد به فيجب ان يتحدد بالاول
موضع هذا الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة
وقد بني الامر علي التشكك لان غرضه تحديد الجهات كيف كان وهو
حاصل علي تقدير ان يكون المحدد شيا واحدا وعلي تقدير ان يكون
شيين احدهما قبل الاخر ومحيط به وان كان الحق في نفسه هو ان
المحدد الاول الذي لم يتحدد جهة قبله يجب ان يكون محيطا علي الاطلاق
ليس له موضع علي ما عرض به وذلك لان المحاط الذي له موضع متحدد
يحتاج في تحدد موضعه الي غيره فان محدد موضعه متقدم علي
موضعه ولا يجوز ان يكون هو متقدما علي موضعه الخاص به واما
بعد تحدد موضعه فيجوز ان يصير محدد الموضع غيره وحينيذ لا يكون
هو المحدد الاول بل يجب ان يكون قبله محدد اخر فاذن المحدد الاول
هو المحيط المطلق ولما كان الشيخ غير محتاج الي هذا البيان لم يصرح به
وانما قيد وجود القسم الثاني في قوله فان كان للقسم الثاني وجود
بقوله يتحدد بالاول موضعه تنبيها علي ان وجوده لا يكون الا كذلك
وكرر هذا المعني بقوله فيتحدد به موضع الثاني لانه تالي المتصلة
التي اولها فان كان واما المراد بقوله ووضعه فيحتمل ان يكون الوضع
الذي هو المقولة لان وضع الثاني بحسب الاشيا الخارجة عنه انما
يتحدد بالاول ويحتمل ان يكون بمعني التعين لقبول الاشارة فان هذا

بشرط ان يكون محيطا بغيره لان المحاط لو لم يكن محيطا بغيره لم يكن له وضع بحسب الاشيا الداخلة فيه هـ

بقوله ولعله لا يكون المحدد الاول الا القسم الاول وجاز ان يكون المراد بالتعريض ما ذكره في اثبات المحدد من ان المحدد لو كان جسمين واحدهما محيط بالاخر دخل المحاط في التحديد بالعرض فانه يدل علي ان المحدد يجب ان يكون محيطا علي الاطلاق هـ

المعني لا يحصل للجسم الذي له موضع الا بحصوله في الموضع قال الفاضل
الشارح سبب التشكك ان الحجة علي كون المحدد هو المحيط الاولي انه
كاف في تحصيل جهتي البعد والقرب ودخول المحاط في التحديد يكون
بالعرض علي ما مر وعليه شكان اولهما ان هذا يستقيم لو كان الاول
متقدما علي الثاني حتي يقال اذا اجتمع للجهة علتان مستقلتان
بالعلية واحدهما اقدم فانها تكون مستندة الي ما هي اقدم لكن
الشيخ سيبين في النمط السادس ان الحاوي ليس باقدم من محويه
والا لكان الخلاء ممكنا لذاته فاذن لا يكون الحاوي اولي بالتحديد
من المحوي وثانيهما ان المحيط كالفلك الاعظم علي تقدير تقدمه
في الوجود لا يكون محدد الجهات العناصر لان النار مثلا اما ان
تطلب مقعر الفلك الاعظم او مقعر فلك القمر والاول باطل والا لكانت
النار في حيزها ابدا بالقسر والثاني يقتضي ان يكون فلك القمر هو المحدد
لمقعره الذي تطلبه النار هذا ولاجل هذين الشكين تشكك الشيخ في
كلامه ولولا الشك الثاني لكان اسناد التحديد الي المحيط المطلق
اولي لا لكونه اقدم بل لكونه اعظم واقوي ولاجل ذلك ذهب الشيخ اليه
واما انا فلقوة هذا الشك لم احكم بتلك الاولوية واقول واما وجه
تقدم المحيط علي المحاط فقد مر وسياتي له بيان اخر واما الشك
الثاني فليس بوارد اما اولا فلانه يقتضي ان يكون محدد جهة العلو
هو النار ومحدد جهة الماء هو الهواء وهو مما لم يقل به قايل واما
ثانيا فلان العنصر لا يطلب ما هو الجهة بالطبع بل يطلب ما هو مكانه
الطبيعي في جهة من الجهات سواء كان مكانه مشتملا علي حاق تلك
الجهة كالارض او لم يكن كباقي العناصر ولذلك كانت الجهات بالطبع
اثنتين والامكنة الطبيعية اكثر وليس يجب من كون فلك القمر علة
لمقعره الذي هو مكان النار ان يكون علة لتحدد الفوق فانا علي
الاصل المذكور اذا فرضنا متحركا يجتاز علي حيز النار ويصعد في فلك
القمر نحكم جزما بانه ذاهب الي جهة الفوق ولا نقول انه ذاهب
من جهة الفوق الي ما يقابله فاذن ليس فلك القمر هو المحدد لجهة
الفوق واما قولهم الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق
علي الاطلاق فليس المراد به انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام
علي الاطلاق بل فوق العناصر فقط والفاضل الشارح اورد المتن
في هذا الموضع هكذا فان كان للقسم الثاني وجود فيتحدد بالاول

واذا كانت العلل مما لم يصح اسناد المعلول الي البعض دون البعض هـ

قال الامام فهذا ما يمكن ان يقال في ان المحدد ليس هو المحيط وما يمكن ان يقال في انه المحدد هو انه اشرف لكونه اعظم واقوي من غيره لتحريكه غيره ولا محرك له غيره ولولا الشك الثاني لاقتضي هذا الكلام ان يكون اسناد التحديد الي المحيط اولي ولاجله عرض الشيخ عنه لكونه يشبه ان يكون الشك الثاني اقوي من هذا الكلام هـ

اي في الاشارة الاخيرة من النمط الاول هـ من ان الجهة غير منقسمة

موضعه ويتحدد به موضع الثاني ووضعه ثم يتحدد بعد ذلك جهات الحركات المستقيمة وفسره بان المحدد ان كان غير الفلك الاعظم فيتحدد بالاعظم موضع المماط الاول كفلك الثوابت ويتحدد به موضع ما تحته كفلك زحل ثم يتحدد بعد تحدد مواضع الافلاك علي الترتيب جهات الحركات المستقيمة وذلك يقتضي ان يكون الثاني في قول الشيخ موضع الثاني ثالثا في المعني قوله ويكون الاول انما يخلق به ان يكون متقدما في رتبة الابداع ، اي خليق بالمحدد الاول ان يكون في ترتيب الابداع متقدما وهو بان تكون الوسايط بينه وبين المبدا الاول تعالي ذكره اقل مما بين ساير الاجسام وبينه وايضا بان يكون ما دونه محتاجا اليه في تحدد مكانه ولا يلزم من ذلك احتياج ما دونه اليه في تحقق ذاته فلا يلزم امكان الخلاء لذاته علي ما سنذكره في النمط السادس والفاضل الشارح ذكر اقسام التقدم وبين ان تقدم الفلك الاعظم ليس بالزمان قطعا ولا بالعلية لما سياتي فان لم يكن محددا الجهات ساير الاجسام فلا يكون ايضا بالطبع ويبقي ان يكون متقدما اما بالشرف لانه اعظم او بالرتبة كما مر قوله ويكون متشابه نسبة وضع ما يعرض له اجزاء فيكون مستديرا ، المحدد الاول لا يجوز ان يكون مولفا من اجسام مختلفة او متشابهة لان اختصاص كل جسم منها بان يكون في جهة من الاشياء الداخلة فيه دون جهة يقتضي امتناع تاخر الجهة من اجزايه المتقدمة عليه ويلزم من ذلك تقدم الجهة علي محددها فاذن هو بسيط ليس له اجزاء الا بالفرض ويجب ان يكون نسب تلك الاجزاء المفروضة بعضها الي بعض وجميعها الي المركز وهي التي يلحقها الوضع نسبا متشابهة لانها ان اختلفت فصار بعض الاجزاء اقرب الي المركز من بعض لزم من اختصاص القريب بجهة وبعد غير جهة البعيد وبعده اختلاف جهات اجزاء المحدد ويلزم من ذلك ايضا تقدم الجهة علي محددها هذا خلف وتشابه اجزاء الشي في الوضع هو الاستدارة فاذن محدد الجهات مستدير الشكل اشارة الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة ليس فيه تركيب قوي وطبايع ، يريد بيان حال البسايط من الاجسام ونحن قد ذكرنا في عدة مواضع ان الطبيعة تطلق علي معان وذكرنا بعض تلك المعاني بحسب الحاجة فمنها ان يقال انها مبدا اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ويراد بالمبدا المبدا الفاعلي وحده وبالحركة انواعها

> اشارة الي ترتيب الابداع س

> انما يلزم ان لو كانت الاجزاء المفروضة متقدمة علي المحدد لكنها متاخرة فلا يلزم ذلك م

ت

الاربعة اعني الاينية والوضعية والكمية والكيفية وبالسكون ما يقابلها جميعا وهي بانفرادها لا تكون مبدا للحركة والسكون معا بل مع انضياف شرطين هما عدم الحالة الملايمة ووجودها ويراد بما يكون فيه ما يتحرك ويسكن بها وهو الجسم ويحترز به عن المبادي الصناعية والقسرية فانها لا تكون مبادي لحركة ما يكون فيه وبالاول عن النفوس الارضية فانها تكون مبادي لحركات ما هي فيه كالانما مثلا الا انها تكون مبادي باستخدام الطبايع والكيفيات وتوسط الميل بين الطبيعة والجسم عند التحريك لا يخرجها عن كونها مبدا اولا لانه بمنزلة الة لها ويراد بقولهم بالذات احد معنيين احدهما بالقياس الي المحرك وهو انها تحرك الجسم لا عن تسخير قاسر اياه بل بذاتها علي وجه يوجب الحركة ان لم يكن مانع وثانيهما بالقياس الي المتحرك وهو انها تحرك الجسم المتحرك بذاته لا عن سبب خارج ويراد بقولهم لا بالعرض ايضا كحركة ساكن السفينة والثاني بالقياس الي المتحرك وهو انها تحرك الشي الذي ليس متحركا بالعرض كصنم من نحاس فانه متحرك من حيث هو صنم بالعرض والطبيعة بهذا المعني يقارب الطبع الذي يعم الاجسام حتي الفلك وربما يزاد في هذا التعريف قولهم علي نهج واحد من غير ارادة وحينيذ يتخصص المعني المذكور بما يقابل النفس وذلك لان المتحرك يتحرك اما علي نهج واحد او لا علي نهج واحد وكلاهما اما بارادة او من غير ارادة فمبدا الحركة علي نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبارادة هو القوة الفلكية ومبداها لا علي نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتية وبارادة وهو القوة الحيوانية والقوي الثلاث تسمي نفوسا فهذا معني الطبيعة واما القوة فقد ذكرنا انها مبدا التغير من شي في غيره من حيث هو غيره وفايدة هذا القيد ان الشي الواحد من حيث هو واحد يمتنع ان يكون فاعلا وقابلا مثلا الطبيب اذا عالج نفسه فلا يقبل العلاج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والحيثيتان يقتضيان التغاير فقول الشيخ الجسم البسيط هو الذي طبيعته واحدة تعريف للبسيط ويعني بالطبيعة ما يعم الاجسام اي هو الشي الذي يكون المبدا المذكور فيه واحدا لا ان الافعال الصادرة عنه واحدة وذلك لان الطبيعة الواحدة قد تتكثر افعالها باعتبارات مختلفة كما ذكره في هذا الفصل وزاده وضوحا بقوله

> يريد به ما يتوقف عليه كالحدوث وغيره م

> قال الشيخ الحلي في المحاكمات ويشكل بخروجه بقولنا ما هي فيه فان القاسر خارج عن الشي م

> احد معنيين احدهما بالقياس الي المحرك وهو ان الحركة الصادرة عنها لا تصدر بالعرض صح

> فان حركته عرضية اذ مبدا التغير غيره ولولا حركة السفينة لكان ثابتا ويرد ما تقدم قاله الشيخ الحلي في المحاكمات م

> المثال المطابق هو ان يقال كتحريك سايق السفينة راكبها م

> قال الشيخ الحلي في المحاكمات ويرد ما تقدم م

ليس فيه تركيب قويٍ وطبايع اي لايكون مجتمعا من اشياء مختلفة لكل
واحد منها قوة وطبيعة اخري يتركب من جملتها شي واحد فان مثل هذا
يقابل البسيط بل يكون طبيعة الاجزاء والكل جميعا شيا واحدا قوله
والطبيعة الواحدة يقتضي من الاشكال والامكنة وساير ما لابد
للجسم ان يلزمه واحدا غير مختلف وههنا اعراض لايمكن ان ينفك
الجسم في وجوده عنها كالاين والوضع والشكل والكيف والكم وغير
ذلك وطبيعة الجسم لامحالة تقتضي من كل نوع شيا ما علي ما سياتي في
الفصل التالي لهذا الفصل والطبيعة الواحدة تقتضي من كل جنس
منها شيا واحدا علي نهج واحد ولا يختلف اقتضاؤها بالاوقات
والاحوال الا اذا منعها مانع عن ذلك قوله فالجسم البسيط ه
لايقتضي الاشياء غير مختلف هذه نتيجة لقوليه الجسم البسيط له
طبيعة واحدة والطبيعة الواحدة تقتضي شيا غير مختلف وقال
الفاضل الشارح هذا الحكم ليس نتيجة لهما لاحتمال ان يكون للبسيط
قوة حيوانية يصدر بها عنه اشياء مختلفة لكن لما كان الحق ان
البسيط العنصري ليس ذا قوة حيوانية ولا يصدر عن الفلكي اشيا
مختلفة صح هذا الحكم واقول وضع المقدمتين المذكورتين ينافي
هذا الاحتمال لان قولنا القوة الحيوانية يصدر عنها اشيا مختلفة
ينتج مع كبري القياس المذكور وهي ان الطبيعة الواحدة لا يصدر
عنها اشياء مختلفة ان القوة الحيوانية ليست بطبيعة واحدة وهذه
النتيجة مع صغري القياس المذكور وهو قولنا الجسم البسيط له
طبيعة واحدة ينتج ان الجسم البسيط لا يكون ذا قوة حيوانية ه
اشارة انك لتعلم ان الجسم اذا خلي وطباعه ولم يعرض له من خارج
تاثير غريب لم يكن له بد من موضع معين وشكل معين فاذن في
طباعه مبدا استيجاب ذلك يريد بيان ان الجسم لا يخلو عن
موضع وشكل طبيعيين وان فيه طبيعة تقتضي ذلك وانما خص
البيان بهما لان احدهما وهو الموضع مختلف للاجسام والثاني وهو
الشكل متشابه وساير الاعراض المذكورة يمكن ان تثبت بمثل هذا
البيان لانها لا تخلو اما عن التشابه او عن الاختلاف فقال ان
الجسم واراد به البسيط والمركب جميعا ولم يقل كل جسم لان محدد
الجهات لا موضع له وقال اذا خلي وطباعه ولم يقل وطبيعته لان
الطبيعة علي بعض الوجوه لا تتناول الفلكيات والطباع تتناولها

وهو ان كل بسيط لا يقتضي الاشيا غير مختلف اذ كلية الكبري ممنوعة للاحتمال المذكور م

وان كان ذا قوة حيوانية لكونها متحركة بالحركة الارادية وهي من القوي الحيوانية ه

ان اراد به ان تسليم المقدمتين ينافي نقيض النتيجة فلا حاجة الي هذا التطويل وان اراد به الجواب عن منع كلية الكبري فلا نسلم اذ هو مبني علي تسليم كليتها علي ان القوة الحيوانية مقولة علي ما ذكره وعلي القوة الفلكية بالاشتراك اللفظي م

فيه نظر فان شكل المركبات غير متشابه ه

لان الطبيعة ربما خصصت بما يكون مبدا علي الوجه الذي سبق ذكره لكن بشرط ان يكون علي نهج واحد من غير شعور فلا تتناول الفلكيات والطباع لا يشترط فيها عدم الشعور فيتناولها ه

واشترط

واشترط انه لا يعرض له من خارج تاثير غريب لان التاثير الغريب ربما
يقتضي للجسم موضعا وشكلا قسريا كتاثير الحرارة والانار المكعب والماء
فان احدهما يصعده والثاني يكعبه وقال لم يكن له بد من موضع
معين وشكل معين لان المطلق منهما يقتضيه الامر المشترك بين الجميع
واما المعين فانما يقتضيه الطبيعة الخاصة المطلوب اثباتها وفي بعض
النسخ لم يكن له بد من وضع معين وعلي تقديره يكون الوضع ههنا
هو الهيئة العارضة للجسم بسبب نسب بعض اجزايه الي البعض
لا الذي هو المقولة التي تعرض بسبب نسب اجزاء الجسم الي غير
الجسم كما حمله الفاضل الشارح علي ذلك لانه مما يقتضيه تاثير
غريب من خارج وعلي هذا الوجه يكون الحكم كليا لان محدد الجهات
ايضا له وضع الا ان ذكر الشكل يغني عن ذكر الوضع بحسب ترتيب
الاجزاء فانه هيئة تعرض للجسم بعد الوضع بذلك المعني واما
الوضع بالمعني الثالث وهو كون الجسم بحيث يقبل الاشارة الحسية
فهو امر تقتضيه الجسمية الحالة في الهيولي علي ما تقدم وليس مما
يتعلق بالطبايع المختلفة فاذن لا وجه لحمل الوضع ههنا علي ذلك المعني
ثم قال فاذن في طباع الجسم مبدا استيجاب ذلك وذلك لان وجود
العارض للشي يدل علي وجود سبب يقتضي ذلك العروض والسبب
يكون اما خارجا او غير خارج وفي هذا الموضع لا يمكن ان يكون خارجا
لانا فرضنا خلو الجسم عما يوثر فيه خارجا عنه وبقي الجسم وحده
غير منفك عن هذا العارض فاذن السبب غير خارج وهو يكون اما
امرا مشتركا فيه بين الاجسام كالصورة الجسمية او امورا مختلفة
يختص كل واحد منها ببعض الاجسام والاول يقتضي ان يشترك
الجميع في اقتضاء الموضع المعين وليس كذلك فاذن هي امور مختلفة
غير خارج من الجسم وهي طباع الاجسام فاذن في طباع الجسم شي هو
مبدا استيجاب ذلك الموضع المعين والشكل المعين وانما قال مبدا
استيجاب ذلك ولم يقل مبدا ذلك او مبدا وجوب ذلك لان الحصول
في الموضع المعين والتشكل بالشكل المعين ربما يزيلهما القسر كما ذكرنا
لكن الجسم يكون بحيث يعود الي ما يقتضيه طباعه منهما عند زوال
القسر ولو كان الطباع مبدا لهما او لوجوبهما لم يزل عند زوالها لكنه
لما كان مبدا للاستيجاب كان في جميع الاحوال يستوجبهما قوله
وللبسيط مكان واحد يقتضيه طبعه وللمركب ما يقتضيه الغالب فيه

هو طلب الوجوب وهو يكون ابدا م

اما مطلقا واما بحسب مكانه اوما اتفق وجوده فيه اذا استوت هـ
المجاذبات عنه وكل جسم له مكان واحد ثما فرغ من بيان ان كل جسم
يقتضي موضعا وشكلا بحسب الطبيعة علي الاجمال شرع في التفصيل
وبدا بالموضع واعلم ان الجسم اما بسيط واما مركب والبسيط
لايمكن ان يقتضي الامكانا واحدا لما مضي ولما لم يكن للبسيط جزء
الابعد وجود الكل لم يكن لمكانه جزء الاكذلك والسبب الذي يقتضي
بجزئيه المتمكن يقتضي بجزئيه المكان فمكان الجزء هو جزء مكان الكل
واما المركب فلامكان يخص به في اصل الابداع لان التركيب امر
يعرض بعد الابداع واتحاد مكان علي سبيل الابداع قبل التركيب
يطلبه المركب اذا حصل يقتضي وجود الخلاء حالة الابداع وهو
محال وايضا لو طلب البسيط بعد طريان التركيب عليه ذلك المكان
المفروض لوجب خلو مكانه الاول وهو محال وايضا لما كان التركيب
لايقتضي زيادة في وجود الاجسام فلا احتياج بسببه الي مكان
زايد علي ما كان للبسايط فاذن امكنة المركبات هي امكنة البسايط
بعينها ولذلك لم يتعرض الشيخ لذكر اصل امكنتها وذكر وجه تعينها
وتقريره ان المركب اما ان يكون احد اجزايه غالبا علي الباقية
بالاطلاق اولايكون والثاني لايخلو اما ان تكون الاجزا التي امكنتها
في جهة واحدة كالنار والارض مثلا غالبة علي الباقية وهي تكون
تلك الاجزاء معا غالبة بحسب طلب جهة المكان اولايكون فالمركبات
بحسب هذه القسمة ثلاثة اقسام ومكان القسم الاول ما يقتضيه
الغالب في المركب مطلقا ومكان القسم الثاني ما يقتضيه الغالب فيه
بحسب مكانه اذ لاغالب فيه مطلقا لكن فيه غالب بالاعتبار المذكور
ومكان القسم الثالث وهو الذي لايغلب فيه جزء لاعلي الاطلاق
ولامع الغير بالاعتبار المذكور فهو ما اتفق وجوده فيه ويكون
ذلك عند تساوي المجاذبات فيه عن المكان الذي اتفق وجوده
فيه فان ذلك يقتضي بقاره ثم كالحديدة التي يجذبها قطع هـ
متساوية من المغناطيس عن جوانبها وفي بعض النسخ اذا تساوت
المجاذبات عنه وبيانه ان الجزئين المتساويين من النار والارض
مثلا ان تركبا علي وجه يكون كل جزء منهما يلي مكانه فانهما يتفرقان
ويقصد كل جزء مكانه ان لم يكن مانع من ذلك واما ان تركبا علي
وجه يكون كل جزء منهما يلي مكان صاحبه فانهما يتجاذبان ويتقابلان

بالضرورة

اي بحسب طلب جهة مكانه

انما يصح ان لو كان المكان هو البعد والافلاه

هذا خلاء سابق هـ

هذا خلاء لاحق هـ

بالضرورة هناك فالوقوف في مكان التركيب انما يكون اذا تساوت المجاذبات
عن المركب والرواية الاولي اصح لان علي تقدير الاخيرة كان يجب ان
يقول منه لاعنه منفصل من جميع ذلك انقسام الجسم الي اربعة هـ
اقسام واحد بسيط وثلاثة مركبة وتعين مكان كل واحد منها
بحسب الطبع او التركيب فظهر ان كل جسم من شانه ان يكون في مكانه
فله مكان واحد وانما حذف القيد المذكور لدلالة الكلام عليه قوله
ويجب ان يكون الشكل الذي يقتضيه البسيط مستديرا والا لاختلفت
هياته في مادة واحدة عن قوة واحدة ثما فرغ عن بيان تفصيل
المكان شرع في الشكل واقتصر علي البسيط الذي يجب ان يكون شكله
مستديرا لكون المقتضي لذلك وهو الطبيعة واحدا وكون القابل واحدا
وامتنع ان يكون تاثير الفاعل الواحد في القابل الواحد مختلفا ولم
يذكر اشكال المركبات لانها تختلف اختلاف انواع النبات والحيوانات
والكلام في ذلك يستدعي بسطا فهو بمباحث التركيب اليق فان قيل
ان كان الاماكن المختلفة للبسايط دالة علي اختلاف طبايعها فلتكن
الاشكال المتشابهة دالة علي اشتراكها في طبيعة واحدة قلنا علل
المعلولات المختلفة يجب ان تكون مختلفة اما علل المتشابهة لايجب
ان تكون متشابهة لان العلل المختلفة قد تكون متشابهة المعلولات
فان قيل يلزم علي ذلك ان الاشكال كما يمكن استنادها الي الطبايع
المختلفة يمكن استنادها ايضا الي الجسمية المشترك فيها قلنا انها
من حيث هي مطلقة كذلك اما من حيث هي متعينة متمايزة
عن المقادير التي تختلف باختلاف الطبايع ولذلك كانت مستندة الي
الطبايع ولقايل ان يقول فما بال اجزاء الارض ليست مستديرة
مع انها بسيطة والقول بان استدارتها زايلة بالقسر ويبوستها
مانعة عن العود اليها يقتضي ان تكون طبيعة واحدة مقتضية
لشي ولما يمنع من حصول ذلك الشي والجواب ان ذلك انما وقع
بالعرض فان الطبيعة اقتضت بالذات شكلا واقتضت كيفية حافظة
للشكل فاقتضاؤها تلك الكيفية لايخالف اقتضاءها الشكل بل هو
موكد له لو خليت وطبيعتها لكن القاسر لما ازال الشكل ولم يزل
الكيفية صارت الكيفية حافظة للشكل القسري فهي مانعة عن
العود الي الشكل الطبيعي بالعرض وانما عرض ذلك لزوالها عن الحالة
الطبيعية من وجه وبقايها عليها من وجه واعترض الفاضل

احتراز عن جسم الكل هـ

كالحصص المتشابهة فانها معللة هـ
بالفصول وهي مختلفة واذا تشابهت
المعلولات مع تخالف العلل فلا يجب ان
يكون علل المتشابهة متشابهة هـ

اي اشكال مستديرة هـ

اي مقتضية لامرين احدهما مانع
لحصول الاخر وهو محال هـ

الخارج بان الفلك عندكم لا يقتضي وضعا معينا مع استحالة خلوه عن
الوضع المطلق فلم لا يجوز ان تكون الاجسام لا يقتضي مواضع واشكالا
متعينة مع استحالة خلوها عنها والجواب ان الفلك مع قطع النظر
عن غيره لا يوجب الوضع الذي هو هيئة بسبب نسب الاجزاء الى الغير
اصلا لا مطلقا ولا معينا فلذلك حكمنا بانه لا يقتضي وضعا معينا والجسم
مع قطع النظر عن غيره يقتضي مكانا وشكلا متعينين فلذلك حكمنا
بذلك واعترض ايضا بان متممات الافلاك والنقر التي يرتكز فيها
التداوير والكواكب من الافلاك مع بساطتها مخالفة بحسب الشكل
لما تقتضيه الاستدارة وانتم لا تجوزون حصول ذلك بالقسر وبان
القوة المصورة ان كانت بسيطة فمحلها اما بسيط واما مركب والاول
يقتضي ان يكون شكل الحيوان كرة والثاني يقتضي ان يكون مجموع
كرات بعدد البسايط التي في المحل المركب وان كانت مركبة من
قوى فان كانت تلك القوى في محل واحد وكان البعض يمنع البعض
عن اقتضاء الاستدارة فلم لا يجوز ان يكون مع طبايع بسايط الاجسام
ما يمنعها عن ذلك وان كانت في محال مختلفة كان الحيوان ايضا
مجموع كرات والجواب عن الاول ان اتصال الصور الكمالية ببعض
البسايط في فطرتها الاولى لاسباب تعود الى العلل الفاعلية غير
ممتنع كما ان اتصالها ببعض المركبات لاسباب تعود الى العلل القابلية
في الفطرة الثانية غير ممتنع فان الكاين نباتا او حيوانا في هذه الفطرة
انما تتصل به صورة كمالية نباتية كانت او حيوانية مع صور بقا اجزايه
العنصرية بحسب مزاجه كذلك لا يبعد ان يتصل في الفطرة الاولى ببعض
الافلاك المستديرة صورة كمالية تفرز من ذلك الفلك كرة يختص بها
هي فلك خارج المركز او تدوير او كوكب مع بقاء الصورة الاولى
المتصلة بجميع اجزاء الفلك الاول فيها ويكون ذلك بحسب امر في العلة
المقتضية لوجود ذلك الفلك ويلزم من ذلك انه يبقى من الفلك
الاول متمم او نقره متصورة بالصورة الاولى فقط على ما يشهد به
علم الهيئة وعن الثاني ان القوة المصورة على تقدير بساطتها
وتركب محلها وعلى تقدير تركبها وتعلق اجزايها باجزاء المحل لا يقتضي
كون الحيوان مجموع كرات لان حكم الشي حال الانفراد لا يكون حكمه حال
التركب مع الغير ونحن ما ادعينا الا ان القوة الواحدة في المحل المتشابه
يفعل فعلا متشابها ولم يلزم منا ذلك انها تفعل في اجزاء المحل المختلف

فعلها

قال الامام بهذه العبارة متمم الفلك الخارج المركز مختلف الثخن هو

الثخن الذي للمتمم امام طبيعي لو فتكون الطبيعة الواحدة قد فعلت فعلا غير متشابه في المقدار واذا جاز ذلك فيه جاز مثله ايضا في الشكل والنقرة التي ارتكز الكواكب فيها حصلت في جانب منه دون جانب فالطبيعة التي لو ما فعلت فعلا واحدا في جميع اطرافه وجوانبه هـ

فالقول بالصورة يمنع القول بان القوة الواحدة تقتضي ان يكون شكل محلها كرة هـ

من تحرك المتمم بحركة الممثل فقطه

بلغ

فعلها في المحل المتشابه لان المنفصل منها ليست هي الاجزاء افرادا بل المركب
الذي هو المحل وكذلك لم يلزم ان القوة المركبة تفعل فعل بسايطها لان
المجموع فعل واحد كثيرا لا يشار بحسب البسايط التي هي كالات لها
ليس عده فاعلين متشابهي الافعال تنبيه الجسم لو في حال تحركه
ميل يتحرك به ويحس به الممانع ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف
ذلك فيه وفي بعض النسخ وان يمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك
فيه يريد اثبات الميل وبيان احواله والميل هو الذي يسميه المتكلمون
اعتمادا او تحرك الجسم انما يحركه بتوسطه وسبب احتياجه الى ذلك
ان الحركة لا تخلو عن حد ما من السرعة والبطو لان كل حركة انما تقع
في شي ما يتحرك المتحرك فيه مسافة كان او غيرها وفي زمان ما
وقد يمكن ان يتوهم قطع تلك المسافة بزمان اقل من ذلك الزمان
فتكون الحركة اسرع من الاولى او باكثر منه فتكون ابطاء منها فاذن
الحركة لا تنفك عن حد ما من السرعة والبطو والمراد من السرعة
والبطو هو شي واحد بالذات وهو كيفية قابلة للشدة والضعف
وانما يختلفان بالاضافة العارضة لها فما هو سرعة بالقياس الى
شي هو بعينه بطو بالقياس الى اخر ولما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك
عن هذه الكيفية وكانت الطبيعة التي هي مبدا الحركة شيا لا يقبل
الشدة والضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة والضعف
اليها واحدة وكان صدور حركة معينة منها دون ما عداها ممتنعا
لعدم الاولوية فاقتضت اولا امرا يشتد ويضعف بحسب اختلاف
الجسم ذي الطبيعة في الكم اعني الكبر والصغر او الكيف اعني التكاثف
والتخلخل او الوضع اعني اندماج الاجزا وانتفاشها او غير ذلك
وبحسب ما يخرج عنه كحال ما فيه الحركة من رقة القوام وغلظه
وذلك الامر هو الميل ثم اقتضت بحسبه الحركة وهذا الامر محسوس في
الحركة الاينية لحس الممانع ويوجد مع عدم الحركة كما يجده الانسان
من الزق المنفوخ فيه اذا حبسه بيده تحت الما وكما يجده من
الحجر اذا سكنه في الهوا فالشيخ اشار الى وجوده بقوله الجسم لو في
حال تحركه ميل ولم يورد حجة على وجوده لكونه محسوسا بل اشار
الى كونه محسوسا بقوله ويحس به الممانع واشار الى كونه قابلا
للشدة والضعف بقوله ولن يتمكن من المنع الا فيما يضعف ذلك
فيه اي يضعف بالقياس الى قوة الممانع واما بالرواية الاخرى

تقديره على الرواية الاولى ان للجسم ميلا عند تحركه لان الممانع يحس به عند حركته وليس يتمكن من منعه عن الحركة الا في جسم يكون الميل فيه ضعيفا فانه يتمكن عن منعه من الحركة فقوله الا فيما يضعف استثنا عن قوله ولن يتمكن فيكون اشارة الى الاحساس به حال الحركة وعلى الرواية الاخيرة ان الجسم له ميل يتحرك به والممانع يحس به ولو تمكن عن منعه عن الحركة فانه يحس به عند تمكنه من المنع وهو حال عدم الحركة فح قوله الا فيما يضعف استثنا عن قوله ويحس به الممانع فيكون قوله اشارة الى الاحساس به عند عدم

فيكون قوله وان يمكن من المنع اشارة الي وجوده والاحساس به عند
عدم الحركة وذلك مما يدل علي مغايرته للحركة وقوله الا انها يضعف
ذلك فيه اشارة الي انه قابل للشدة والضعف **قوله** وقد يكون من
طباعه وقد يحدث فيه من تاثير غيره فيبطل المنبعث عن طباعه الي
ان يزول فيعود انبعاثه ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الما
للبرودة المنبعثة عن طباعه الي ان يزول، لما كان الميل هو السبب
القريب للحركة بوجه ما كان منقسما الي اقسامها فمنه ما يحدث من
طباع المتحرك وينقسم الي ما تحدثه الطبيعة كميل الحجر عند هبوطه
والي ما تحدثه النفس كميل النبات عند تبرزه من الارض وميل الحيوان
عند اندفاعه الارادي الي جهة ومنه ما يحدث من تاثير قاسر
خارج من الجسم فيه كميل السهم عند انفصاله عن القوس وانما تختلف
الاجسام في قبوله والامتناع عن ذلك بحسب الامور الذاتية وغيرها
فالاختلاف الذاتي هو الذي يكون بحسب قوة الميل الطبيعي وضعفها
وهو ان يكون الاقوي بحسب الطبع كالحجر العظيم اكثر امتناعا من
قبول القسري والاضعف اقل امتناعا وما عدا هذا الاختلاف يكون
بالاسباب الخارجة وذلك ككون الاضعف اكثر امتناعا اما لعدم تمكن
القاسر منه كالرملة الصغيرة او لعدم تمكنه من دفع الموانع كالتبنة
او لتخلخله الذي لاجله يتطرق اليها الموانع لسهولة كالريشة او لغير
ذلك ولما كان الميل هو السبب القريب للحركة وكان من الممتنع ان يتحرك
الجسم حركتين مختلفتين معا بالذات لان الحركة الواحدة تقتضي توجها
الي مقصد ما ويلزمه عدم التوجه الي غير ذلك المقصد والحركتان
المختلفتان معا يلزمهما التوجه وعدمه الي كل واحد من المقصدين
معا ويمتنع ان يقتضي الشي شيا وعدمه معا وكان من الممتنع ان
يوجد ميلان مختلفان في جسم واحد بالفعل بلي كما يجوز ان يجتمع في
جسم حركتان احدهما بالذات والاخري بالعرض كحركة الشخص في السفينة
بنفسه بالذات وبحركة السفينة بالعرض كذلك يجوز ان يوجد ميلان
كحجر يحمله انسان يمشي فانه يحس بثقله وهو ميله بالذات ويتخرق
الهوا منه وهو ميله بالعرض الذي هو للانسان بالذات فاذا طرا
علي جسم ذي ميل طبيعي بالفعل ميل قسري تقاوم السببان اعني
القاسر والطبيعة فان غلب القاسر وصارت الطبيعة مقهورة حدث
ميل قسري وبطل الطبيعي ثم تاخذ الموانع الخارجية والطبيعة معا

في

[هامش: اما للقوة المحركة فلوجودها عند اتمامها للحركة ولا ميل هـ]

[هامش: اي قبول التاثير القاسر الخارجي هـ]

في افنايه قليلا قليلا وتقوي الطبيعة بحسب ذلك وتاخذ الميل القسري
في الانتقاص وقوة الطبيعة في الازدياد الي ان يقاوم الطبيعة
الباقي هنا الميل القسري فيبقي الجسم عديم الميل ثم تحدث الطبيعة ميلها
مشوبا باثار الضعف الباقية فيها ويشتد الميل بزوال الضعف فيكون
الامر بين قوة الطبيعة والميل القسري قريبا من الامتزاج الحادث
بين الكيفيات المتضادة واذا تقرر ذلك فنقول قول الشيخ وقد
يكون من طباعه اشارة الي الميلين الطبيعي والنفساني وقوله
وقد يحدث فيه من تاثير غيره اشارة الي القسري وقوله يبطل
المنبعث عن طباعه الي ان يزول فيعود انبعاثه اشارة الي امتناع
اجتماع الميلين وابطال القسري للطبيعي وعوده عند زوال القسري
كما يشاهد في الحجر المرمي حالتي صعوده وهبوطه وتمثيل في ذلك
بالماء وهو قوله ابطال الحرارة العرضية التي يستحيل اليها الما ليتصور
كيفية التقاوم المذكور فانه كما لا يجتمع في الما حرارة وبرودة بل
يكون ابدا متكيفا بكيفية متوسطة بين غايتي الحرارة الغريبة والبرودة
الذاتية تارة اميل الي هذه وتسمي حرارة وتارة اميل الي تلك
وتسمي برودة وتارة متوسطة بينهما ولا تسمي باسمهما وذلك بحسب
تفاعل الحرارة العارضة والطبيعة المبردة كذلك ههنا لا يجتمع في
الجسم ميلان بل يكون ابدا ذا حال بين الميل القسري الشديد والطبيعي
الشديد فتارة يسمي بالميل المنسوب الي القسر وتارة بالميل
المنسوب الي الطبع وتارة بعدمهما معا وذلك بحسب تفاعل الميل
القسري والطبيعة وكما كان فعل الطبيعة المائية عند وجود العرض
الذي يقتضيه وهو البرودة حفظه وعند وجود ما يضاده كالحرارة
افناءه وعند الخلو منهما ايجاد البرودة كذلك فعل الطبيعة في الجسم
ما دام مفارقا لحيزه عند وجود الميل المنبعث عنها لتحقق ليكون
حفظه وعند وجود ميل غريب يخالفه افناءه وعند خلو الجسم
عن الميل ايجاد الميل الطبيعي فهذا ما ينبغي ان يتحقق ليندفع
الاشكالات التي تورد في هذا الموضع كما يقال لولا اجتماع الميلين
لكان الحجران المتساويان اللذان يرميهما قوي وضعيف متساويين
في الصعود ولكان وقوف حبل يتجاذب طرفاه بقويين متساويين
ممتنعا **قوله** وانما يكون الميل الطبيعي لا محالة نحو جهة يتوخاها
الطبع، لما كانت الجهات بالطبع اما فوق واما تحت فالميل الطبيعي اما

[هامش: اي بحسب اقباله قليلا قليلا هـ]

[هامش: اذ الطباع اعم من الطبيعة كما عرفت في اول النهج هـ]

[هامش: ولا يختص بالطبيعي لما مر من ان الطباع اعم من الطبيعة هـ]

[هامش: لانهما لو تنافا وتافيه لكان ذلك بسببه اجتماع الميلين في الحجر الذي يرميه الضعيف لانه لو لم يجتمعا فيه لكان القوة القسرية الضعيفة مساوية للقوة القسرية القوية في افنا الميل الطبيعي فيكون الحركتان متساويين في الصعود وانه باطل والجواب المستفاد من التحقيق هو ان التفاوت لتفاوت القوة القسرية هـ]

[هامش: لانه لو لم يجتمعا فيه لوجد فيه احد الميلين دون الاخر وحينئذ وجب ان يتحرك اليه والجواب المستفاد من التحقيق هو ان السكون لانتفاء الميلين هـ]

يتوخي الفوق وهو الخفة واما يتوخي السفل وهو الثقل وهما بسيطان
وما يقتضيه النفوس النباتية والحيوانية يكون لحركاتها وجهات تحركاتها
قوله فاذا كان الجسم الطبيعي في حيزه الطبيعي لم يكن له وهو فيه
ميل اليه لانه انما يميل بطبعه اليه لاعنه كما كان الميل الطبيعي الي
جهة انما يوجد عند الخروج عن المكان الطبيعي وهو حال غير طبيعي
كالحركة وجب انعدامه عند العود اليه وهو حال السكون بالطبع
فان الواصل الي المكان الطبيعي يجب ان يبطل ميله اليه ولم يكن له
ميل عنه فاذن هو عديم الميل واعترض الفاضل الشارح علي ذلك
بان الحجر اذا وضع اليد تحته وهو علي الارض فقد يحس ميله هـ
والجواب عنه بانه انما يكون في مكانه الطبيعي حين يكون في
مركز العالم والحق في ذلك ان المكان الطبيعي للارض ليس هو مركز
العالم الذي هو نقطة ما والا فلا شي من الارض في المكان الطبيعي
بل كونها في مكانها الطبيعي هو كونها بحيث ينطبق مركزها علي
مركز العالم والحجر المنفصل عنها بالفعل ما دام منفصلا فهو ليس
في مكانه الطبيعي لان مكانه ليس جزاء من ذلك المكان واذا صار
متصلا بها بالفعل انعدم ميله وصار مكانه جزا من مكانها **قوله**
وكلما كان الميل الطبيعي اقوي كان امنع لجسمه عن قبول الميل هـ
القسري وكانت الحركة بالميل القسري افتر وابطا، لما ذكر الميلين
اعني القسري وغيره وبين امتناع اجتماعهما وبين حال الطبيعي منهما
اراد ان يبين حالهما عند تعارض السببين فاشار الي الاختلاف
الذاتي المذكور لبناء ما يجي من الكلام عليه واشار بقوله وكانت
الحركة بالميل القسري افتر وابطا الي الحال الحادثة عند تقاوم
السببين كما قررناه **اشارة** الجسم الذي لا ميل فيه بالقوة ولا بالفعل
لا يقبل ميلا قسريا يتحرك به وبالجملة لا يتحرك قسرا والا فليتحرك قسرا
في زمان ما مسافة ما وليتحرك مثلا في تلك المسافة اخر فيه ميل
ما ومما نعة فبين انه يتحركها في زمان اطول وليكن ميل اضعف
من ذلك الميل يقتضي في مثل ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة
نسبتها الي المسافة الاولي نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل
فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك بالقسر مثل مسافته فيكون
حركتا مقسورين ذي ممانع فيه وغير ذي ممانع فيه متساويتي هـ
الاحوال في السرعة والبطو هذا محال، يريد بيان ان الجسم القابل
للحركة

اذا لم يكن موانع خارجية كما مر هـ

مني هذا الكلام اشعار ما بجواز اجتماع
الميلين الي جهتين في الجسم الواحد لان
البطو في الحركة القسرية اذا كان معلول
الميل الطبيعي والعلة واجبة الحصول حال
حصول المعلول لزم حصول الميل الطبيعي
حال حصول الحركة القسرية الحاصلة عند
الميل القسري هـ

الحركة القسرية لا تخلو عن مبدا، ميل ما بالطبع وقبل الخوض فيه نقول
قد ذكرنا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة اشيا، مسافة وزمان
وحد معين من السرعة والبطو فنقول هنا اذا اتفق كل واحد
من هذه الثلاثة واختلف الباقيان فقد يعرض بين المختلفين تناسب
ما وبيانه بالتفصيل ان المتحرك بالحد الواحد من السرعة والبطو
يقطع مسافة طويلة في زمان طويل وقصيرة في قصير فتكون نسبة
المسافة الي المسافة كنسبة الزمان الي الزمان علي التساوي
والمتحرك في المسافة الواحدة يقطعها بحد اسرع في زمان اقصر
وبحد ابطا في زمان اطول فيكون نسبة السرعة الي البطو كنسبة
الزمان القصير الي الزمان الطويل والمتحرك في الزمان الواحد
يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطا مسافة اقصر فتكون نسبة
السرعة الي البطو كنسبة المسافة الطويلة الي القصيرة وتبين
من ذلك ان الطول في المسافة والقصر في الزمان بازاء السرعة
ومقابلهما بازاء البطو واعلم انه لا يمكن ان يقال ان الحركة
بنفسها تستدعي شيا من الزمان والمسافة وبسبب السرعة
والبطو تستدعي شيا اخر لانا بينا ان الحركة تمتنع ان توجد الا
علي حد ما منهما فهي مجردة غير موجودة وما لا وجود له لا يستدعي
شيا اصلا والحركة تنقسم الي نفسانية وغير نفسانية والنفسانية
تجدد النفس حالها من السرعة والبطو المتخيلين لها بحسب
الملايمة وينبعث عنها الميل بحسبها ومن الميل تحصل الحركة
السريعة او البطية واما غير النفسانية التي مبداها طبيعة او
قسر فتحتاج الي ما يحدد حالها تلك اذ لا شعور ثم بالملايمة وغيرها
فهي بحسب ذاتها تكاد تحصل في غير زمان لو امكن واذا لم يمكن
ذلك فاحتاجت الي ما يحدد ميلا يقتضيها وما لا تتحدد بها ولا
يتصور ذلك الا عند معاوق بين المحرك وغيره فيما يصدر عنهما
وذلك لان الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت والقاسر
اذا فرض علي اتم ما يمكن ان يكون لا يقع ايضا بسببه تفاوت والميل
في ذاته مختلف فالتفاوت الذي يتعين بسببه الميل وما يتبعه
اعني الحد المذكور من السرعة والبطو يكون بشي اخر اما خارج
عن المتحرك او غير خارج وهو الذي يسمونه المعاوق اما الذي من
خارج ذاته فهو كالخلاف قوام ما يتحرك فيه كالهوا والما بالرقة

المتخيلين بخط المصنف رحمه الله

اي القسرية او الطباعي هـ

تقدير البرهان مع حل كلام الشارح ان تقول ان تحرك الجسم الذي لا مبدا ميل فيه بالطبع قسرا ان امكن فليتحرك مع عدم مبدا الميل الذي هو المعاوق الداخل مسافة ما كفرسخ مثلا في زمان كساعة مثلا وليتحرك في تلك المسافة وهي فرسخ جسم اخر فيه مبدا ميل ومعاوقة ما وظاهر ان الجسم ذا المعاوقة يتحركها اي يقطع تلك المسافة وهي الفرسخ الواحد في زمان اطول من زمان عديم المعاوق لان الحركة مع العايق تكون ابطا من الحركة التي لا معه فليحركها في عشر ساعات مثلا فيكون زمان قطع عديم المعاوقة تلك المسافة عشر زمان قطع ذي المعاوقة تلك المسافة وليكن جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة ميل اقل على نسبة تقتضي ان يقطع في ذلك الزمان وهو عشر ساعات عن ذلك المحرك القاسر مسافة اطول من المسافة التي قطعها ذو المعاوق الاول وهي المراد بالمسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم

والغلط اما الذي ليس من خارج فهو لا يمكن ان يعاوق الحركة الطبيعية لان ذات الشي لا يمكن ان يقتضي شيا ويقتضي ما يعوقه عن اقتضايه ذلك بل هو الذي يعاوق القسرية وهو الطبيعة او النفس اللتان هما مبدا الميل الطباعي فانه يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين اعني الخارجي والداخلي ارتفاع السرعة والبطو من الحركة ويلزم منه انتفا الحركة ولاجل ذلك استدلت الحكما باحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع وجود الخلا وتارة على وجوب وجود معاوق داخلي فاثبتوا مبدا ميل طبيعي في الاجسام التي يجوز ان يتحرك قسرا وهو مسلتنا هذه ووجه الاستدلال في المسلتين ان اختلاف المعاوقة لما كانت مقتضية لاختلاف السرعة والبطو كانت المعاوقة القليلة بازاء السرعة والكثيرة بازاء البطو وكانت نسبة المعاوقة الى المعاوقة في القلة والكثرة كنسبة المسافة الى المسافة فيهما على التكافي اي القلة في احدهما بازاء الكثرة في الاخرى وكنسبة الزمان الى الزمان على التساوي اعني القلة بازاء القلة والكثرة بازاء الكثرة واذا ثبت ذلك فلنفرض متحركا عديم المعاوقة يقطع مسافة ما في زمان واخر مع معاوقة ما يقطعها ويكون لا محالة في زمان اكثر وثالثا مع معاوقة اقل من الاولى على نسبة الزمانين فهو لا محالة يقطعها في زمان مساو لزمان عديم المعاوقة ويلزم من ذلك الخلف لتساوي وجود المعاوقة وعدمها الا ان تجعل حركة عديم المعاوقة لا في زمان بل في ان لا ينقسم وهو ايضا محال لما مر وهذا تقرير مقاصدهم في هذا الباب واعترض على ذلك طايفة من المتاخرين كالشيخ ابي البركات البغدادي وغيره بما ذكره الفاضل الشارح وهو ان الحركة بنفسها تستدعي زمانا وبسبب المعاوقة زمانا هـ فتستجمعهما واجدة المعاوقة وتختص باحدهما فاقدتها فاذن زمان نفس الحركة غير مختلف في جميع الاحوال انما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها وكثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف ما يجب من ذلك اليه ولا يلزم من ذلك الخلف ولا المحال المذكوران واقول الحركة بنفسها لا يمكن ان تستدعي زمانا لانها لو وجدت لا مع حد من السرعة والبطو في زمان كانت بحيث لو فرض وقوع وجود اخرى في نصف ذلك الزمان او في ضعفه كانت لا محالة ابطا او اسرع من المفروضة فكانت مع حد من السرعة والبطو بحيث فرضناها لا مع حد منهما هذا

خلف

الميل اي يكون معاوقة هذا الجسم الثالث عشر معاوقة ذي الميل الاول كما ان زمان قطع حركة عديم الميل ذلك الفرسخ عشر زمان قطع ذي الميل الاول اياه كما قررنا فيقطع الجسم الثالث في مثل زمان ذي الميل الاول وهو عشر ساعات مسافة اطول من المسافة الاولى بحيث يكون نسبة المسافة الاولى اليها كنسبة زمان عديم المعاوق الى زمان ذي المعاوق الاول اي يكون المسافة الاولى عشر تلك المسافة فيقطع في عشر ساعات عشرة فراسخ لان زمان ذي الميل الاول وذي الميل الثاني لما كان واحدا وهو عشر ساعات كان نسبة المسافة القصيرة وهي فرسخ الى الطويلة التي هي عشرة فراسخ كنسبة الميل القوي الى الضعيف اي كما ان معاوقة ذي الميل الاول عشرة امثال معاوقة ذي الميل الثاني كان مسافة ذي الميل الثاني في مثل ذلك الزمان عشرة امثال مسافة ذي الميل الاول بما عرفت في بيان النسب على التفصيل من ان المتحرك في الزمان الواحد يقطع بحد اسرع مسافة اطول وبحد ابطا مسافة اقصر فتكون نسبة السرعة الى البطو كنسبة المسافة الطويلة الى القصيرة فيكون ذو الميل الثاني في مثل زمان عديم الميل وهو ساعة يتحرك مثل مسافته وهو فرسخ لانه لما تحرك في عشر ساعات عشرة فراسخ فلا محالة يتحرك في ساعة فرسخا لان المتحرك كما مر واحد كان نسبة الزمان الطويل وهو عشر ساعات الى الزمان القصير وهو ساعة نسبة المسافة الطويلة التي هي عشرة فراسخ الى المسافة القصيرة وهي فرسخ على التساوي بما عرفت في التفصيل ايضا فيلزم الخلف وهو ان يكون زمان عديم المعاوق مثل زمان ذي الميل الثاني والله اعلم

هذا ان الحركة لا بد لها من ثلاثة اشيا احدها الزمان هـ

الخلف هو لزوم تساوي زمان عديم المعاوقة وقليلها والمحال هو وقوع حركة عديم المعاوقة في آن هـ

اذ لا يلزم تساوي زماني عديم المعاوقة وقليلها هـ

خلف ولنرجع الى المتن فالدعوى المذكورة في الكتاب ان الجسم الذي لا مبدا ميل فيه بالطبع لا يمكن ان يتحرك بالقسر والبرهان انه ان امكن فليتحرك مع عدم مبدا الميل الذي هو المعاوق الداخلي مسافة ما في زمان وليتحرك مثلا في تلك المسافة جسم اخر فيه مبدا ميل ومعاوقة ما وظاهر انه يتحركها في زمان اطول وليكن جسم ثالث فيه مبدا ميل ومعاوقة اقل على نسبة تقتضي ان تقطع في ذلك الزمان عن ذلك المحرك مسافة اطول من المسافة الاولى على نسبة زماني ذي الميل الاول وعديم الميل لانه مع وحدة الزمان يكون نسبة تلك المسافة القصيرة الى الطويلة كنسبة الميل القوي الى الضعيف فيكون في مثل زمان عديم الميل يتحرك مثل مسافته لانه مع وحدة المتحرك يكون نسبة الزمان الى الزمان كنسبة المسافة الى المسافة فيلزم الخلف واما المحال بسبب الزمان فسيذكره من بعد واعترض الفاضل الشارح بعد ذلك بان نسبة اثر المؤثر الضعيف الى اثر القوي ربما لا يكون كنسبتهما قال فان قيل قوى الجسم ينقسم بانقسامه قلنا لعل القوة المؤثرة انما تحصل عند اجتماع الاجزاء ولا يتوزع عليها بل تنعدم عند التجزية وايضا فانه دل ذلك على احتياج الحركة القسرية الى معاوق فقد دل ايضا على احتياج الطبيعة اليه واعاد ما ذكروه بعينه ثم قال ويلزم منه ان يكون في الاجسام الطبيعية مبدا ميلين متخالفين يعوق كل واحد منهما الاخر ثم قال فان قلتم معاوقة القوام كافية هناك قلنا فلتكن ايضا كافية في القسرية ثم قال ويلزم من ذلك بعينه ان يكون في الفلك ايضا معاوق لانه مستمر في الجميع والزم منه محالات والجواب عن الاول ان من القوى الجسمانية ما يحل في موادها وينقسم بانقسامها فيتساوى الجزء والكل فيها وهي كالصور والطبا ومنها ما يحل في جملة منها ولا ينقسم بانقسام الجملة كالقوة الحيوانية فان الجزء من الحيوان لا يكون حيوانا وما نحن فيه من الصنف الاول والاعتراض بالممنوع عن التاثير بسبب الصغر غير وارد لانه بسبب مانع خارجي وقد اشترط في الفرض المذكور عدم الموانع الخارجية وعن الثاني انا حكمنا باحتياج الحركة الطبيعية ايضا الى معاوق ولم يلزم من الحجة المذكورة ان يكون المعاوق داخل الجسم البتة بل هو محال في الطبيعية كما مر فهو هناك من خارجه

يعني الفاضل [illegible]

المؤثر اذا ضعف جدا جاز ان لا يؤثر الا ترى ان تنزول القطرة الواحدة من الما لا يؤثر في نقر الحجر وان اثرت القطرات الكثيرة فيه وكذلك سقوط جزء من الف جزء من خردلة من الحديد لا يؤثر في الكسر وان كان منا من الحديد يقتضي الكسر هـ

فيه نظر وهذا الجواب غير قادح في مقدمة من مقدماته هـ

وقال فلين سلمنا لزوم كون الحركة مع العايق كهي لا معه فلا نسلم استحالته فان المؤثر اذا ضعف الخ هـ

لتلك القوة حد معين في الصغر اذا انتهت اليه يمتنع بقاؤها بعد الانقسام وعلى هذا التقدير يكون مراتب الضعف وان كانت غير متناهية بحسب القسمة الوهمية لكنها متناهية بحسب الفعل وعلى هذا التقدير لا يمكننا القطع بصحة وجود الميل على جميع النسب التي اردناها هـ

بعد اجراء البرهان في الحركة الطبيعية قال كالارض اذا تحركت بطبعها سفلا يجب ان يكون فيها ميل عايق لكن الميل العايق للحركة الى السفل لا يكون ميلا الى السفل بل الى جهة اخرى فيلزم ان يكون في الارض ميل بالطبع لا الى السفل وذلك باطل بالاتفاق

مثل نصف الجسم نصف ميل كله وكما ان الاجسام لا ينتهي في الانقسام الى ما لا يقبل القسمة وكما في الازدياد الى ما لا يحتمل الزيادة عليه الا ان يكون ذلك لمانع خارج عن طبيعة الجسمية فكذلك الميل في نقصه وزيادته نقل من شرح التلويحات لابن كمونه هـ

القوة المؤثرة اما في تحريك الفلك على الاستدارة يلزم توقف تاثيرها في الحركة على حصول هذا الميل العايق لكن ذلك باطل لان ذلك الميل ان كان طبيعيا كانت الصورة الفلكية علة للتحريك وللميل العايق عنها فيكون علة لامرين متقابلين معا وذلك محال وان لم يكن طبيعيا كان جايز الزوال عن الفلك مع بقاء طبيعة الفلك لكن قبول الحركة مشروط بوجود الميل العايق فاذا كان الشرط ممكن الزوال كان المشروط ايضا كذلك فيلزم جواز السكون على الفلك وهو محال عندهم هـ

قوله بسبب مانع خارجي قيل ان ذلك السبب هو صغر المقدار ولا خفاء انك ان صغر المقدار امر خارج عن طبيعة الجسمية هـ

فاذن معاوقة القوام كافية هناك واما في القسرية فلان الحجة
بعينها قايمة مع فرض التساوي في القوام واما الفلكيات فلا يلزمها
ذلك لما بينا من الفرق تذكير يجب ان يتذكر ههنا انه ليس زمان
لا ينقسم حتي يجوز ان يقع فيه حركة ما لا ميل له ولا يكون له نسبة
الي زمان حركة ذي ميل لو كان زمان لا ينقسم لما كان له الي الزمان
المنقسم نسبة كما لا نسبة للنقطة الي الخط وحينيذ ان كانت حركة
عديم الميل واقعة فيه وحركة ذي الميل في الزمان المنقسم لما تمت
هذه الحجة لانها مبنية علي التناسب وهم و تنبيه ولعلك
تقول انه الجسم ليس يلزم ان يكون له موضع او وضع ولا شكل من
ذاته بل يجوز ان يكون جسم من الاجسام اتفق له في ابتدا حدوثه
من محدثه او اتفق له من اسباب خارجة لا يتوي من تماوها
اياه وضع او شكل صار اولي به كما يعرض لكل مدره ان يصير مكانها
مختصا بطباعها دون مكان الاخري لسبب غير ذاتها وان كان بمعونة
من ذاتها ثم لا تنفك مع اختلاف احوالها من مكان طبيعي جزيي
يختص بها لا استحقاقا فكذلك فيما نحن فيه المكان مطلقا وان لم يكن
طبيعيا لا ينفك عنه وان لم يكن استحقاقا مطلقا وكذلك الكلام في الشكل
لكنك يجب ان تعلم اولا ان كل شي فقد يمكن فرضه مبراعن اللواحق
الغريبة الغير المقومة لماهيته او وجوده فافرض كل جسم كذلك
وانظر كيف يلزمه وضع وشكل واما المحدث فانه لن يخص ذات الجسم عند
الحدوث بمكان دون مكان الا الاستحقاق بوجه ما من طبيعة او لداع
مخصص او اتفاقا فان كان لاستحقاق فذلك ذلك وان كان لداع غريب
غير الاستحقاق فهو احد اللواحق الغير المقومة وقد نفضناها عن
الجسم وان كان اتفاقا فالاتفاق لاحق غريب وستعلم ان الاتفاق
يستند الي اسباب غريبة قد مر بيان ان الجسم يقتضي بالطبع موضعا
وشكلا معينا وهذا الوهم يشكك في ذلك وانما اخره الي هذا الموضع
لانه لما ذكر استيجاب الجسم للموضع والشكل اراد ان يذكر الامور
الطبيعية معا فذكر الميل بعقبه ثم لما فرغ من ذلك عاد الي ذكر
الاشكال علي حكمه الاول وتقريره بحسب ما في الكتاب ان يقال ليس
يجب ان يكون ذات كل جسم هي المقتضية لان يكون له موضع او وضع
وشكل والوضع ههنا ليس بمعني المقولة بل بالمعني المذكور وانما قال
موضع او وضع ليكون الحكم كليا ولم يورد مع الشكل لفظة او لانه يعم

الا

وهو كون حركتها نفسانيه
هـ

ولقايل ان يقول حركة عديم المعاوقة
لا تخ من ان يقتضي قدرا من الزمان
اولا وعلي كلا التقديرين لا يتم البرهان
اما علي التقدير الاول فلما ذكره الشيخ
في التذكير واما علي التقدير الثاني
فلما ذكره ابو البركات هـ

في شرح قوله ان الجسم اذا خلي وطباعه
لم يكن له بد من وضع معين اعني الهيئة
العارضة للجسم بسبب نسبة بعض
اجزايه الي البعض هـ

الاجسام كلها قال وذلك لان من الجايز ان يخصص محدث الاجسام كل
جسم في ابتدا حدوثه بمكان او وضع وشكل علي سبيل الاتفاق او
لاجل اسباب خارجة اتفاقية لا يتوي الجسم عنها كارادة المحدث او مصلحة
ذلك الجسم او ترتيب ونظام للاجسام كلها ثم صار ذلك المكان او الشكل
بعد الحصول اولي للجسم بالوجوب اللاحق بما يوجد بعد وجوده كما
مر في المنطق ثم لم ينتقل بعد الحدوث ما انتقل منها الا بسبب ناقل
عما كان عليه الي موضع او شكل خصصه الناقل به وذلك كما يعرض
لكل مدرة من الارض ان يصير مكانها الجزيي مختصا بطباعها
دون مكان مدرة اخري لسبب غير ذاتها وهو ما يوجب انفصاله
عن الارض وحصوله في موضعه علي ما هو عليه وان كان ذلك
بمعونة ذاتها لانها لو لم تكن قابلة للفصل عن ذاتها لما امكن لذلك
السبب ان يفصلها من الارض ثم ان تلك المدرة مع اختلاف احوالها
لا تنفك عن مكان طبيعي جزيي تختص بها لا بحسب استحقاق هـ
يقتضيه طبيعتها فلم لا يجوز ان يكون المكان فيما نحن فيه كذلك اي
يكون المكان المطلق وان لم يكن لكل جسم طبيعيا فهو غير منفك عنه
لا بحسب الاستحقاق المذكور مطلقا بل بسبب الامور المذكورة
وكذلك الشكل فهذا تقرير الوهم والتنبيه علي الجواب بان كل شي
فقد يمكن فرضه منفردا عن كل ما يلحقه من خارج بحسب ماهيته
ووجوده فافرض كل جسم كذلك وانظر فيه تجده محتاجا الي وضع
معين وشكل معين ويلزمك ان تحكم بانه لذاته يقتضيهما وانما
قال كل جسم ولم يقل الجسم مطلقا ليكون الحكم كليا مناقضا للتشكيك
وانما قال كل جسم لم يذكر الموضع واقتصر علي الوضع لان الموضع يختلف
باختلاف الاجسام وليس مما يلزمه لجسميته ثم قال واما المحدث
وقد خصه بالذكر لامكان ان يقع التشكك به اكثر فانه لن يخص الجسم
بمكان دون مكان الا لترجح ترجع اما الي الجسم كاستحقاق بوجه
ما لبعض الامكنة والاشكال دون غيرها من طبعه واما الي المحدث
كداع مخصص واما الي غيرها كاتفاق والاول هو المطلوب هـ
والثاني والثالث من اللواحق الغريبة التي اشترطنا قطع النظر
عنها واشار مع ذلك الي ان الاتفاق ليس علي ما يظن انه لا يستند
الي سبب بل هو الذي يستند الي سبب غريب يندر وجوده ولا
يتفطن له فينسب الي الاتفاق وستعلم ان كل ممكن فله سبب

من ان الضرورة بشرط المحمول متاخرة
عن الوجود لاحقة به هـ

وكذا لو لم يكن في ذاته الثقل الطالب
للسفل لم يحصل في موضع من الارض و
لاشتراكها في بين اجزاء الارض فكان كل
جزء يقتضي الحصول في مكانها هـ

اذ لا يصدق ان لكل جسم موضعا
لصدق ان لكل جسم وضعا بمعني
جزء المقولة هـ

علي معني ان بعض الاجسام
لا تقتضيه كالمجرد هـ

اشارة الجسم اذا وجد على حال غير واجبة من طباعه فحصوله عليها
من الامور الامكانية ولعلل اجاعلتو وتقبل التبديل فيها من طباعه
الامكانه واذا كانت هذه الحال في الموضع والوضع امكن الانتقال عنها
بحسب اعتبار الطبع وكان فيه ميل احوال الجسم لا تخلو اما ان يجب
بحسب طبعه او لا يجب بل يمكن والواجبة بحسب طبعه لا يمكن ان
تتبدل وتزول وغير الواجبة انما تحصل للجسم بحسب علل فاعلية
تقتضيها وتلك الاحوال قابلة للتبديل والزوال بالنظر الى طباع ه
الجسم وليست بقابلة لهما بالنظر الى عللها ما دامت مانعة عن التبديل
والزوال فاذا كانت الحال في الموضع والوضع هذه امكن انتقال
الجسم عنها باعتبار طبعه فامكن ان يزيله قاسر عن ذلك الموضع والوضع
وكان في ذلك الجسم مبدا ميل بالطبع للجهة المذكورة **واعلم** ان
حصول كليات الاجسام في مواضعها الطبيعية واجب لعلل ه
تقتضيها الاصول فانتقالها عنها غير ممكن **واما** جزئيات العناصر
فحصولها في اماكنها الجزئية غير واجب ولذلك كان انتقالها عنها
ممكنا بل واقعا والوضع بمعنى المقولة للفلك غير واجب فزواله عنه
ممكن وهذا اصل مفيد في نفسه وينبني عليه ما يتلوه **اشارة**
الجسم المحدد للجهات ليس بعض اجزايه التي تفرض اولى بما هو عليه
من الوضع والمحاذاة من بعض فلا يكون شي من ذلك واجبا لشي منها
في لعلة والنقلة عنها جايزة فالميل في طباعها واجب وذلك بحسب
ما يجوز فيها من تبدل الوضع دون الموضع وذلك على الاستدارة ففيه
ميل مستدير يريد اثبات مبدا ميل مستدير لمحدد الجهات فقال
ليس بعض اجزايه التي تفرض لانه قد عرض فيما مضى بما يدل على
امتناع ان يكون لمحدد الجهات اجزاء بالفعل وقال اولى بما هو عليه
من الوضع والمحاذاة ليعلم ان الوضع الذي هو ممكن له هو الهيئة
التي تعرض بحسب نسب اجزايه الى ما هو داخل فيه وهو محاذاتها
له والجهة ان هذا الوضع انما يعرض من تاثير غريب فاذن ليس
بواجب بحسب طباعه فهي بعلة كما مضى والنقلة عنها جايزة
فالميل في طباعها واجب وهو المستدير لا المستقيم **واعلم** ان
وجود مبدا ميل مستدير في جرم بسيط يدل على امتناع صدق
ما يعوق عن ذلك بحسب الطبع عنه ولا يمكن ان يعوق عن الحركة
المستديرة من خارج الا ذو ميل مستقيم او مركب يمتنع وجوده

اذ طباع الجسم يقتضيها لا توجبها ه

العلل التي تقتضيها الاصول ليست هي
الصور النوعية وحدها والا لما جاز الانتقال
على جزئيات العناصر بل بضابط امور اخرى
تنضاف اليها بحسب يمنعها عن خروجها عن
احيازها ولهذا لم يعينها الشارح بل اهملها
بقوله لعلل تقتضيها الاصول ه

في التزتيب الذي اوله فيجب ان يكون
الجسم المحدد اما محيطا على الاطلاق
بقوله ويكون متشابه نسبة ما يعرض
له اجزاء ه

لقايل ان يقول لو كانت المانع عن الحركة
المستديرة لكان هذا الكلام صحيحا لكن لم
لا يجوز ان يتحقق هناك مانع اخر
غير الحركة ه

عند

عند المحدد ووجود مبدا الميل وعدم العايق يدلان على وجود
ذلك الميل بالفعل المستلزم لوجود الحركة الا ان الشيخ لم يتعرض لذلك
في هذا الموضع وسيشير اليه في موضع اليق به والفاضل الشارح
اورد ههنا حجة من نفسه وهي ان محدد الجهات بسيط لان
المركب يصح عليه الانحلال وتنعكس هذه القضية الى قولنا وما
لا يصح عليه الانحلال فليس بمركب ومحدد الجهات لا يصح عليه الانحلال
ثم اضاف الى هذه الصغرى قوله وكل بسيط يصح عليه الحركة
المستديرة لتشابه اجزايه في الماهية ثم قال وكل ما يصح عليه
الحركة المستديرة ففيه ميل ثم اعترض على ذلك بان الامكان
اما ان يكون بحسب ذات الشي فقط واما ان يكون بحسب حصول
الاستعداد التام والاول لا يوجب وجود الميل المستدير لان
امكان احتراق القطن لا يقتضي حصول سبب الاحتراق فيه
والثاني غير معلوم لان العلم به يتوقف على العلم بان فيه مبدا
ميل مستدير واعترض ايضا بان العناصر بسيطة فاذن يجب
ان تتحرك على الاستدارة واعترض ايضا بان الاجزاء التي
يدور الفلك عليها كساير الاجزاء التي لا يدور عليها مما لا يتناهى
فلو لزم من تشابه اجزايه صحة الحركة عليه لزم صحة حركته حركات
مختلفة غير متناهية وان يكون لها ميول لا تتناهى بحسبها واورد
اعتراضات اخر بعضها في حكم المكرر وبعضها يخل بما يتحقق من
الاصول المذكورة **واقول** في الجواب عن الاول ان الامكان بحسب
ذات الشي يكفي في هذا المطلوب لانه مع ذلك الامكان وقطع النظر
عن الموانع الغريبة يمكن فرض التحريك القسري المقتضي لوجود
الميل بالطبع وعن الثاني ان العناصر ليس فيها مبدا ميل مستدير
لمانع ذاتي غير غريب وهو وجود الميل المستقيم فيها ولما كانت
الحركة المستقيمة من محدد الجهات ممتنعة لم يكن هناك مانع ذاتي
من الحركة المستديرة وانما انحصر الموانع في هذين لان الحركات
البسيطة منحصرة في ثلاث متحركة من المركز وحركة اليه وحركة
عليه فالميول البسيطة ثلاثة اثنان مستقيمان وواحد مستدير
وعن الثالث ان اختصاص احد الاوضاع الفلكية بان يستدير
عليه الفلك من سايرها يجب ان يكون بحسب مخصص عايد الى
حركة اذ المتحرك بسيط فهذا حكم يوجبه العقل وان لم يعرف وجه

لان صحة الانحلال يكون بالحركة
المستقيمة ولا تصح الحركة المستقيمة
على المحدد ه

قال الامام وذلك مما لا يثبت الا عند
حصول القابل والفاعل وجميع الشرايط
وارتفاع جميع الموانع ه

فان عنيتم بقولكم الفلك يمكن ان يكون
متحركا الاول فباطل بما ذكره الامام
وهو ان الميل شرط الحركة فالاستدلال
من امكان الحركة على وجود الميل استدلال
من امكان المشروط على وجود الشرط ه

لان من جملة تلك الشرايط
وجود مبدا ميل ه

التخصيص بالتفصيل ولما وجده متحركا على وضع ما حكم بوجود ذلك
المخصص بالاجمال وحكم بان ذلك المخصص بعينه يجب ان يكون
مانعا عن الاستدارة على ساير الاوضاع لامتناع وجود حركتين
مختلفتين في جسم واحد **تنبيه** وانت تعلم ان هذا التبدل
الممكن ليس يجب ان يكون بحسب نسبة حال الاجزاء بعضها عند
بعض بل بحسب نسبة اما الى شي من خارج واما الى شي من
داخل واذا كان ذلك الجسم اولا ليس مما تتحدد جهته ووضعه بمحدد
من خارج محيط بقي ان يكون بحسب جسم من داخل، معناه
ماذكرناه مرارا وهو ان الوضع المتبدل باي معنى هو **تنبيه**
وانت تعلم ان تبدل النسبة عند المتحرك قد يكون للساكن وللمتحرك ه
فيجب ان يكون عند ساكن تبدل نسبة محدد الجهات يكون عند
المتحرك كفلك من الافلاك المتحركة يحتمل على تقدير كون محدد الجهات
ساكنا على الاطلاق وكذلك على تقدير كونه متحركا ولكن لا على الاطلاق
بل بشرط ان يتخالفا في شي من الحركة او القطبين او المركز واما اذا
توافقا في الجميع فلا ويكون عند الساكن كالارض على تقدير كون
محدد الجهات متحركا على الاطلاق ولا يكون على تقدير كونه ساكنا
البتة ولما ثبت امكان تحرك محدد الجهات فاذن تبدل نسبته
لا يجب عند متحرك على الاطلاق بل بحسب شرط ما ويجب عند ساكن
على الاطلاق **اشارة** الجسم القابل للكون والفساد يكون له قبل
ان يفسد الى جسم اخر يتكون عنه مكان وبعده مكان لاستحقاق
كل جسم مكانا بحسبه ويكون احد المكانين خارجا عن الاخر فان
كان حصول الصورة الثانية له في مكان غريب له بحسبها اقتضى
ميلا مستقيما الى المكان الذي بحسبها وان كان في المكان الذي
له بحسبها فقد كان زاحم قبل لبس هذه الصورة ما هذا المكان
مكانه فزحمه فجوهر متمكن هذا المكان بالطبع قابل للنقل من
مكانه فهو مما فيه ميل مستقيم فكل كاين وفاسد ففيه ميل
مستقيم، يريد بيان ان كل ما يجوز عليه الكون والفساد ففيه
مبدا ميل مستقيم والكون والفساد هما حدوث صورة وزوال
اخرى عند تبدل الصور المختلفة بالنوع على الهيولى الواحدة
ويجي بيان اثباتهما في جزئيات العناصر وتقرير المطلوب ان اذ كلتاهما لا يقبلها ه
الجسم القابل للكون والفساد يكون قبل الفساد نوعا اخر وبعد الكون

نوعا اخر وكل نوع بسيط يقتضي مكانا خاصا بحسب طبيعته النوعية
على ما مر ويستحيل ان يقتضي بسيطان مختلفان بالنوع مكانا
واحدا وعلى هذه المسئلة بناء هذا المطلوب وهي في الاجسام
المقتضية للميول المختلفة ظاهرة فان الميل البسيط يكون اما نحو من حيث طبيعة الوضع لخروجها بالقوة الى الفعل ه
المكان الطبيعي او نحو الوضع المطلوب مع ملازمة المكان الطبيعي
واما على الوجه الكلي فبيان هذه المسئلة بان يقال الطبايع فيه نظر لانه يمكن ان يقتضي لا من حيث هي متخالفة شيا واحدا ه
المختلفة لا تقتضي من حيث هي متخالفة شيا واحدا والشيخ عرض
بذلك في قوله لاستحقاق كل جسم مكانا خاصا بحسبه ويكون احد
المكانين خارجا عن الاخر ونعود الى تقرير المطلوب فنقول ثم
حال هذا الكاين لا يخلو اما ان يكون بحسب الصورة الثانية التي
هي الكاينة في مكان غريب او لا يكون بل يكون في مكانها الطبيعي
وعلى التقدير الاول يلزم ان يقتضي طبيعة الكاين ميلا مستقيما
الى مكانه الطبيعي وعلى التقدير الثاني يلزم انه قد كان في هذا
المكان قبل لبس هذه الصورة بحسب صورته الاولى الفاسدة غريبا والا يلزم اقتضاء بسيطين مختلفين بالنوع مكانا واحدا ه
مزاحما للجسم الذي مكانه هذا المكان وانه قد زحمه وغلبه واخرجه
من مكانه بالقسر حينيذ حتى حصل هو في مكانه هذا فاذن الجسم
المتمكن في هذا المكان بالطبع قابل بجوهره للنقل من مكانه ويلزم
من ذلك ان يكون فيه ميل مستقيم والا فكيف يخرجه عنه وانما
قال فجوهر متمكن هذا المكان قابل للنقل ولم يقل هذا المتمكن
لان هذا المتمكن من حيث الشخص لم ينتقل بل انتقل قبل تكونه
ما هو من جوهره ونوعه فقد بان ان كل كاين وفاسد ففيه
مبدا ميل مستقيم **وهم وتنبيه** فان تشككت وقلت يكون ذلك
المتكون لصيق الجسم الذي انتقل الى صورته بالكون فقد اوجبت لصقه
لنوعيته ان يقع خارج مكانه فان اللصيق ليس هو المكان بل
الجار الوهم هو ان يقال انتم اوجبتم الانتقال على كل كاين وفاسد
وذلك ليس بواجب لان التكون يمكن ان يقع على وجه لا يحتاج فيه
الى الانتقال وهو ان يكون الجسم الكاين قبل تكونه ملاصقا
للنوع الذي صار منه بعد تكونه كالجزء من الماء المماس لسطح الهوا
فانه اذا صار هواء صار متصلا بالهوا فلا يحتاج الى انه ينتقل
والتنبيه على الحق بان يقال اللاصق هو الذي يكون في مكان
يجاور مكان الملصوق ومجاور الشي غيره فهو لم يكن حينيذ في

ذلك المكان فاذن انتقاله اليه واجب ويتحقق ذلك بان يقال مكان
اللاصق اما طبيعي للكاين او غير طبيعي والقسمة مترددة والبيان
المذكور هو بعينه عليهما عايد اشارة الجسم الذي في طباعه ميل
مستدير يستحيل ان يكون في طباعه ميل مستقيم لان الطبيعة
الواحدة لا تقتضي توجها الي شي وصرفا عنه وقد بان ايضا ان
المحدد للجهات لا مبدا مفارقة فيه لموضعه الطبيعي فلا ميل
مستقيم فيه فهو مما وجوده عن صانعه بالابداع ليس مما يتكون
عن جسم يفسد اليه او يفسد الي جسم يتكون عنه بل انه كان لو كون
وفساد فمن عدم والبه ولهذا لا ينخرق ولا ينمي ولا يستحيل
استحالة توثر في الجوهر كتسخن الماء المودي الي فساده اقول هذه
الاشارة مشتملة علي مسيلتين احداها كلية والثانية جزئية
فالاولي ان الجسم البسيط يمتنع ان يجتمع في طباعه ميلان مستقيم
ومستدير وبرهانه ما مضي وهو ان الطبيعة الواحدة لا تقتضي
امرين مختلفين وعبر عنه بعبارة اخص بهذا الموضع وهو قوله
لان الطبيعة الواحدة لا تقتضي توجها الي شي اي بالحركة المستقيمة
وصرفا عنه اي بالمستديرة وعليه سوال مشهور وهو ان الجسم الذي
في طباعه ميل مستقيم قد يقتضي الحركة عند لا حصوله في مكانه
وقد يقتضي السكون عند حصوله فيه فلم لا يجوز ان يقتضي جسم
ميلا مستقيما عند احدي حالتيه وميلا مستديرا عند الحالة
الاخري وذلك لان الطبيعة الواحدة انما لا تقتضي امرين بانفرادها
اما بحسب اعتبارين فقد تقتضي والجواب عنه ان اقتضا الحركة
والسكون بالحقيقة شي واحد تقتضيه الطبيعة الواحدة وذلك
الشي هو استدعا المكان الطبيعي فقط فان كان غير حاصل فذلك
الاستدعاء يستلزم حركة تحصله وان كان حاصلا فهو بعينه يستلزم
سكونا ومعناه انه لا يستلزم حركة فهو اذن ليس بشي اخر غير ما
اقتضته اولا واما اقتضاء الحركة المستديرة فهو امر مغاير
لاستدعاء المكان الطبيعي اذ قد يوجد احدهما منفكا عن صاحبه
وقد يوجد معه وايضا في الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك
علي الاستقامة وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك
علي الاستدارة ولذلك اسندت احدي الحركتين الي الطبيعة بخلاف
الاخري فاذن ليس مبداهما شيا واحدا واما المسيلة الجزئية فهي ان

مختلفين اي متنافيين هو

اي بشرط لا حصوله في الحيز اي الخروج عنه

اي بشرط حصوله فيه هو

وهو استدعا المكان الطبيعي هو

كما في العناصر والمحدد هو

كما في الافلاك هو

محدد الجهات لا ميل مستقيم فيه وذلك لوجهين احدهما ان فيه ميلا
مستديرا فيمتنع ان يكون فيه معه ميل مستقيم والثاني انه لا مبدا
مفارقة فيه لموضعه الطبيعي ولفظة ايضا في قوله وقد بان
ايضا تدل علي ان الاستدلال بهذا الطريق استدلال ثان وقد
تفرع علي هذه المسيلة عدة مسايل الاولي ان ايجاد محدد الجهات
من موجده انما يكون علي سبيل الابداع اي لا عن شي لا علي سبيل
التكوين عن شي والثانية انه لا يفسد الي شي اخر يتكون عنه
وذلك لامتناع الكون والفساد عليه ثم قال بل انه كان له كون
وفساد فمن عدم واليه والفايدة فيه ان الكون والفساد قد
يطلقان باشتراك الاسم علي الحدوث والفناء ايضا اي علي الوجود
بعد العدم والعدم بعد الوجود من غير ان يكون هناك هيولي قبل
الوجود وبعده فبين الشيخ انه لا يمتنع في هذا الموضع اطلاق الكون
والفساد بهذا المعني علي محدد الجهات بل يمتنع عن اطلاقهما بالمعني
الاول والثالثة انه لا يجوز الخرق والالتيام عليه وذلك لانهما
يستدعيان حركة الاجزاء علي الاستقامة واشار الي ذلك بقوله
ولهذا لا ينخرق واشار بلفظة هذا الي قوله لا ميل مستقيم فيه
لا الي قوله لا يتكون ولا يفسد فان امتناع الخرق لا يتعلق بامتناع
الكون والفساد من حيث الاصطلاح الرابعة انه لا يجوز عليه
الحركة الكمية لانها لا توجد الا بعد حركة الاجزاء علي الاستقامة
واشار الي ذلك بقوله ولا ينمي فان النماء هو الازدياد الطبيعي
للجسم بسبب دخول اجزاء شبيهة به بالقوة فيه والذبول ضده
وكذلك التخلخل والتكاثف فانهما يقتضيان خروج الجسم عن مكانه
او تخليته عن بعضه الخامسة انه لا يجوز عليه الحركة الكيفية
واشار اليه بقوله ولا يستحيل ثم قيده بقوله استحالة توثر في
الجوهر كتسخن الماء المودي الي فساده وكون الهواء منه لان
ساير الاستحالات جايزة عليه بل لان امتناع ساير الاستحالات
لا تتبين بامتناع الحركة المستقيمة في ظاهر النظر فاقتصر علي ذلك
واعرض عما يحتاج فيه الي بيان ابسط لانه داخل في كلامه بالعرض
والغرض من ايراد هذه المسايل التنبيه علي ان محدد الجهات
لا يجوز عليه من اصناف الحركات الا الحركة الوضعية وتبين من
ذلك ايضا ان الحركة الاينية المستقيمة اقدم من الحركة في الجوهر

الابداع مقابل التكوين ولما لم يكن
وجوده علي سبيل التكوين اذ لا ميل
مستقيم فيه فكانه علي سبيل الابداع هو

الذي هو الكون والفساد بحسب الصور النوعية والخرق والالتيام
بحسب الصور الجسمية عند القايلين بها واقدم من الحركة في
الكم والحركة في الكيف لانه امتناع وجود المستقيمة مستلزم لامتناع
وجود كل واحدة من تلك وقد تبين من قبل ان الوضعية المستديرة
اقدم من المستقيمة فاذن صح ان اقدم الحركات كلها هي الوضعية
المستديرة واعلم ان جميع الاحكام المذكورة ثابتة لما يوجد فيه
الحركة المستديرة من السماويات وانه لم يتعرض الشيخ لذلك تنبيه
الاجسام التي قبلنا نجد فيها قوي مهياة نحو الفعل مثل الحرارة
والبرودة واللذع والتخدير ومثل طعوم وروايح كثيرة، لما تكلم
علي الاجسام المطلقة والاجرام الفلكية اراد انه يتكلم ايضا علي
العنصرية فبدا بايضاح احوال الكيفيات الاربع التي تفعل وتنفعل
هذه الاجسام بها ولا توجد خالية عن اجناسها وهي اوايل الملموسات
ووسم الفصل بالتنبيه لانه احال بيان ذلك علي الاستقرا واعتبار
احوالها المدركة بالحس والتجربة فقوله الاجسام التي قبلنا اي
العنصريات وقوله نجد فيها اي يدرك بالاعتبار والاستقرار وقوله
قوي مهياة نحو الفعل فالقوي قد مر انها مبادي التغيرات وهي
بحسب ماهياتها قد تكون صورا وقد تكون كيفيات والمراد هاهنا الكيفيات
وتهيها نحو الفعل هي ان تجعل موضوعاتها معدة للفعل طالا الفاعل
بما هو موضوعاتها فالقوة المهياة نحو الفعل كيفية يصير بها
موضوعها معدا للتاثير في شي اخر في مبدا التغير والقوة
المهية نحو الانفعال كيفية يصير بها موضوعها معدا للتاثير
عن شي اخر في مبدا للتغير والحرارة والبرودة كيفيتان ملموستان
وقال القدما في تعريفهما ان الحرارة كيفية من شانها احداث
الخفة والتخلخل وجمع المتجانسات وتفريق المختلفات اي من المركبات
دون البسايط والبرودة كيفية من شانها ان تفعل مقابلات هذه
الافعال وذهب الشيخ في الشفا وغيره من الكتب انه المحسوسات
لا يجوز ان تعرف بالاقوال الشارحة لان تعريفاتها لا يمكن ان تشتمل
الا علي اضافات واعتبارات لازمة لها لا يدل شي منها علي ماهياتها
بالحقيقة فهي لا تفيد في تعريفها ما يفيد الاحساس بها وذلك هو
الحق واما اللذع فقد عرفه الشيخ في القانون بانه كيفية نفاذة
جدا لطيفة تحدث في الاتصال تفرقا كثير العدد متقارب الوضع

قوله قبلنا اي عندنا قال في الصحاح لي قبل فلان حق اي عنده ه

يريد بالقوة ههنا الكيفية استعدادية لا مبدا التغير في شي اخر كما ظن الشارح فان ذلك لا يصح في المهيىة نحو الانفعال ه

لان ساير الملموسات كالصلابة انما تحدث بسبب امتزاجها ه

اعم من التغير والتغير ليدخل فيه القوة الانفعاليه ه

فالمحرق هو النار لا الحرارة والمحترق هو القطن لا القوة القايمة به لكنه تهيو الذات اما للفاعلية او المنفعلية لا بد وان تكون لاجل هذه القوي القايمة بها فهذه القوي تكون مهياة للذوات نحو الفعل والانفعال اي تكون عللا لتهيو الذات الفاعلة او لتهيوها المنفعلة ه

قال الامام ذكر الشيخ في الحدود ان الحرارة كيفية فعلية محركة لما تكون فيه الي فوق لاحداث الخفة فيعرض له ان يجمع بين المتجانسات وتفرق المختلفات ه

وذكر الشيخ في تعريفها انها كيفية تفعل جمعا بين المتجانسين وغيرها بحصرها الاجسام بكثفها وغيرها ه

صغير المقدار فلا يحس كل واحد بانفراده ويحس بالجملة كالوجع الواحد
واما التخدير فقال هو تبريد للعضو بحيث يصير جوهر الروح
الحاملة قوة الحس والحركة اليه باردا في مزاجه غليظا في جوهره
فلا يستعملها القوي النفسانية ويجعل مزاج العضو كذلك فلا يقبل
تاثير القوي النفسانية وظاهر ان هذه الكيفيات فعلية وان
اللذع يفعل ما يفعل بفرط الحرارة المقتضية للنفوذ واللطف
وان التخدير يفعل ما يفعل بفرط البرودة المقتضية لجمود الروح
فهما تابعان للحرارة والبرودة وانما خصهما بالذكر لانهما ابلغ
الكيفيات المنتمية الي الحرارة والبرودة في بابهما ليقاس ساير
ما يشبههما عليهما واما الطعوم فقد قيل انها تسعة هي الحلاوة
والدسومة والحموضة والملوحة والحرافة والمرارة والعفوصة
والقبض والتفاهة وانما تحدث من تاثير الحار والبارد والمتوسط
بينهما في الكثيف واللطيف والمتوسط بينهما بحسب الازدواجات
الممكنة بينها علي ما هو المشهور في كتب الطب واما الروايح فكثيرة
بحيث لا يرجي حصرها ولذلك لم يتعرض لها لكنهما جميعا فعليتان لانفعال
مشعري الذوق والشم عنهما والتامل في طباع الممتزجات يحقق استناد
الجميع الي الكيفيات الاول وانما قال الشيخ ومثل طعوم وروايح كثيرة
ولم يقل ومثل الطعوم والروايح لان التفاهة من الطعوم لا يحس
بتاثيرها في الذوق وقيد الروايح بالكثرة لانها غير منحصرة قوله
وقوي مهية نحو الانفعال السريع او البطي مثل الرطوبة واليبوسة
واللين والصلابة واللزوجة والسلاسة والهشاشة، قسم الانفعال
الي السريع والبطي ليلا يتشكك في الصلابة وامثالها في استنادها
الي الانفعال لانها ليست مما لا ينفعل موضوعه بل هي مما ينفعل
موضوعه بطيا والرطوبة قد فسرها الشيخ بانها كيفية تقتضي سهولة
التفرق والاتصال والتشكل واليبوسة بما يقابلها وليس ذلك تعريفا لها
لانه لو اراد التعريف لذكر اولا تعريف الحرارة والبرودة بل السبب فيه
ان الجمهور يفسرون الرطوبة بالبلة ولذلك لا يطلقون الطب علي
الهواء ويطلقونه علي الماء وتكون اليبوسة بحسب ذلك هي الجفاف
وقد طال البحث بين اهل العلم فيه وذكر الشيخ في الشفا ان البلة
هي الرطوبة الغريبة الجارية علي ظاهر الجسم كما ان الانتقاع هي الغريبة
النافذة الي باطنه والجفاف هو عدم البلة فيما من شانه ان يبتل ولم

وانما خصهما بالذكر من بين افعال الحرارة والبرودة لان اظهر افعالهما في الحيوانات هذان الفعلان قاله الامام ه

هم ملوعات
الحرارة والبروده والرطوبه واليبوسه امهات الكيفيات لان المزاج يحصل بتفاعلها كما ستعرفه وباقي الكيفيات المحسوسه كالطعوم والالوان والروايح هي توابع المزاج بمعني انه معد لحصول هذه الكيفيات من المبدا المفارق فهي تابعة للمزاج الحاصل بتفاعل الاربعة فلهذا كانت امهات ه

امام
وانما خص الطعوم والروايح بالذكر مع ان الالوان والاصوات ايضا موثرة في الة البصر والسمع لان اثرالا ولين في الاتهما اظهر ه

يذكر البلة والجفاف في هذا الموضع لانه لا يريد ههنا ان يتعرض للبحث
ولذلك يامر بالتامل ولا يشتغل بايراد البيانات القياسية والمناقضات
الاعتبارية وأما اللين فقال انه كيفية تقتضي قبول الغمز الي الباطن
ويكون للشي بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا
يتفرق بسهولة وانما يكون قبوله الغمز من الرطوبة وتماسكه من
اليبوسة والصلابة ما يقابله وقال الفاضل الشارح قيل اللين ما
يتغمز تحت الاصبع مثلا فهناك امور ثلاثة احدها الحركة والثاني التشكل
والثالث استعداد قبول الانغماز وليس اللين الا الاخير وكذلك قيل
الصلب هو الذي لا يتغمز وهناك ايضا امور ثلاثة الاول عدم الانغماز
والثاني بقاء الشكل والثالث المقاومة وليس الصلابة هي المقاومة
لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذن الصلابة هي
الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال فرجع حاصل البحث الي ان اللين
والصلابة كيفيتان يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن
الشكل الخاص وهذا هو الذي ذكره الشيخ في تفسير الرطوبة واليبس
فاذن لا فرق بينهما بحسب تفسيره واقول الرطوبة واليبوسة ينسبان
من حيث الماهية الي الكيفيات الملموسة والصلابة واللين لا ينسبان
الي المحسوسات بل الي الكيفيات الاستعدادية والاستعدادات لا تكون
محسوسة من حيث هي استعدادات والشيخ انما ذكر اثارهما في تفسيرهما
ليعقل ماهيتهما عند تصورهما واما الرطوبة واليبوسة فما عرفهما
لكونهما محسوستين بل ذكر معني الفاظهما لئلا يقع الاشتباه بينهما وبين
ما يجري مجراهما وقد صرح في الشفا بان الرطوبة ليست هي سهولة
التشكل لانها غير اضافية وسهولة التشكل اضافية وانها انما تفسر بها علي
ضرب من التجوز وايضا اسم الشي الذي يتركب مفهومه لا يطلق علي
بعض اجزاء مفهومه اطلاق الاسم علي المسمي واستعداد الانغماز مع
وجود القوام غير السيال وعدم التفرق بسهولة غير استعداد قبول
التفرق والاتصال بسهولة فمعني اللين عند الشيخ ليس هو معني الرطوبة
علي ما ذكره الفاضل الشارح واما اللزوجة فعلي ما ذكر الشيخ كيفية تقتضي
سهولة التشكل مع عسر التفريق والشي بها يمتد متصلا وتحدث من
شدة امتزاج الرطب الكثير باليابس القليل والسلاسة والهشاشة اسماء
لما يقابلها فظاهر ان هذه الاربعة تنتمي الي الرطوبة واليبوسة
وهما يقتضيان كون الشي معدا نحو انفعال ما قوله ثم اذا فتشت

واجدت

بقوله بعد ذلك ثم اذا فتشت واجدت التاملة

من فطه رام فضلم علي عدم الانغماز مواخذة لفظيه م

لان الصلب ليس الذي لا يتغمز بل الذي لا يتغمز يقاوم

يعني ان المسمي بالرطوبة اي الامرين م

الذي هو معني اللين م

اي اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة

واجدت التامل وجدتها قد تعري عن جميع القوي الفعالة الا الحرارة
والبرودة والمتوسط الذي يستبرد بالقياس الي الحار ويستسخن
بالقياس الي البارد واعني بهذا انك تجد في كل باب منها اذا اعتبرته
ان جسما يوجد عديما لجنسه مثلا يكون ولا لون فيه ولا رايحة ولا
طعم او وجدته منتميا الي الحرارة والبرودة مثل اللذع او التخدير
وكذلك الحال في الهيات المعدة للانفعال فان التفتيش يلزم اجسام
العالم التي يلينا رطوبة او يبوسة لانها اما ان يسهل تفرقها
واتصالها وتشكلها وتركها للتشكل من غير ممانعة فتكون رطبة او
يصعب فتكون يابسة وأما التي لا يمكن ذلك فيها اصلا فلغيرها
من الاجسام واما سايرما يشبه ذلك فقد يعري عنه جسم او
ينتمي الي هاتين انتماء اللين والصلابة واللزوجة والهشاشة
وغير ذلك الاجسام العنصرية قد تخلو عن الكيفيات المبصرة والمسموعة
والمشمومة والمذوقة والسبب في ذلك ان احساس الحواس الاربعة
بهذه المحسوسات انما يكون بتوسط جسم ما كالهواء والماء ولا
يمكن ان يتوسط المتوسط بين نفسه وغيره فاذن كل واحدة
من هذه الحواس لا تدرك المتوسط الذي يتوسط لها بل تجده
خاليا عما تدركه هي وتلك الاجسام لا تخلو عن الملموسة لانها لا تحتاج
الي متوسط وايضا قد تخلو الحيوان عن تلك المشاعر ولا يخلو عن
اللمس فلذلك سميت الملموسات باوايل المحسوسات ثم التامل
والاستقراء يقتضيان انها لا تخلو عن جنسين من الملموسات احدها
جنس الحرارة والبرودة وما يتوسطهما وهو الفعلي والثاني جنس
الرطوبة واليبوسة وما يتوسطهما وهو الانفعالي والباقية
اما ان تخلو هذه الاجسام عنها واما ان ينتمي عند الاعتبار الي
هذين الجنسين فلذلك سميت هذه الكيفيات اوايل الملموسات
وهي التي بها تتفاعل الاجسام العنصرية وينفعل بعضها عن بعض
فيتولد منها المركبات والفاظ الكتاب ظاهرة والمراد من قوله
اما الذي لا يمكن فيها ذلك اصلا وهو الفلكيات تنبيه فالجسم
البالغ في الحرارة بطبعه هو النار والبالغ في الميعان هو الهواء
والبالغ في البرودة بطبعه هو الماء والبالغ في الجمود هو الارض
اراد ان يشير الي ان العناصر اربعة ويعينها ولما كان لها بعد كونها
اجساما طبيعية اعتبارات منها انها استقصات المركبات ومنها انها

اما الاول فكما في البسايط قبل الامتزاج واما المتوسط فكما في الامتزاج المركبات بعد الامتزاج م

بعراء الاجسام عن جميع القوي الفعالة دون عرائها عن الكيفيتين الفاعلتين انك تجد في كل باب من القوي الفعالة كاللون والرايحة والطعم وغيرها جسما عادما لجنس ذلك الباب بخلاف الكيفيتين الفاعلتين فانك لا تجد جسما عادما لجنسهما وان وجدت جسما غير عادم لجنس باب وجدت ذلك الجنس منتميا الي الكيفيتين الفاعلتين م

اي الحاسة وانما تدركه لا بنفسها كالعين تجد الهواء باللمس م

اركان تتحصل ينضدها عالم الكون والفساد وبالاعتبار الاول يبحث عن
احوالها بحسب ما يجري بينها من الفعل والانفعال اللذين هما سببا التركيب
ويستدل بذلك علي عدتها وبالاعتبار الثاني يبحث عن احوالها
بحسب امكنتها المترتبة وما يجري مجراها ويستدل بذلك عليها ايضا وهذا
الفصل يشتمل علي الاستدلال بالاعتبار الاول وقد حاذي في ذلك كلام
الشيخ الفاضل ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصر له يعرف بعيون
المسائل بهذه العبارة والجسم الشديد الحرارة بطبعه هو النار والشديد
البرودة بطبعه هو الماء والجاري هو الهواء والشديد الانعقاد هو
الارض فنقول في تقريره قد ظهر مما مر انه كل واحد من هذه الاجسام
لا يخلو عن كيفيتين احدهما فعلية والاخري انفعالية وبيانه الحصر
بانتساب الكيفيات الاربع اليها بحسب الازدواجات الممكنة مشهور لكن
لما كان اثبات بعض تلك الكيفيات لبعض هذه الاجسام صعبا كالحرارة
للهواء واليبوسة للنار علي ما صرح به الشيخ في الشفا وكان المؤثر
عنده في هذا الموضع بناء الكلام علي المشاهدة والاحكام التي لا تدفع
لا علي التعمق في البحث اقتصر علي الاستدلال بما لا شبهة فيه من هذه
الكيفيات واذ وجد الفعليتين في الجسمين اللذين هما اشد تعاديا
من الجميع اعني النار والماء اظهر والانفعاليتين في الباقيين اظهر ميز
بينها باسناد كل واحدة من هذه اليها وبدا بالنار فنبه بقوله البالغ
في الحرارة علي كون الحرارة كيفية تشتد وتضعف لا صورة تتقوم
بجوهرها الذي لا يختلف واشار بقوله بطبعه الي مصدر تلك الحرارة
اعني الصورة النوعية واورد القضية في صيغة تدل علي مساواة
طرفيها ليعلم ان هذا القول مميز للنار عما سواها ومعرف لماهيتها وكذلك
في الثلاثة الاخري وانما عبر عن الرطوبة واليبوسة بالميعان والجمود
لوقوع التنازع في مفهوم الاوليين دون الاخريين مع ان المراد عنده
واحد وقال الفاضل الشارح انما قال بطبعه في الماء والنار لا في
الهواء والارض لانه من الناس من ذهب الي ان صورة النار والماء هي
الحرارة والبرودة ولم يذهب ذاهب الي ان صورة الهواء والارض هي
اليبوسة والرطوبة فازال ذلك الاشتباه به ولم يحتج اليه ههنا قال
وانما اختار هذا الترتيب لانه اراد تقديم الكيفيتين الفعليتين علي
الانفعاليتين وتقديم الاشرف من كل جنس علي الاخس قال وهذه
الاحكام ليست مما لا اختلاف فيه فان بعض المتقدمين ذهبوا الي

ان

ان النار البسيط في حيزها لا تكون في غاية الحرارة ورد عليهم الشيخ
بان وجود القوة المسخنة والمادة القابلة لها وعدم المانع حاصلة
فالسخونة الشديدة موجودة واما برودة الماء فقد ذهب قوم كثير
منهم الشيخ ابو البركات من المتاخرين الي ان الارض ابرد من الماء
لانها اكثف وان كان الاحساس ببرودة الماء لفرط وصوله الي المسام
والتصاقه بالاعضاء اشد كما ان النار اسخن من النحاس المذاب
مع ان الاحساس به اشد واما الميعان فان كان هو البلة فالمائع
هو الماء لا غير وان كان هو سهولة التشكل فالمائع هو الثلاثة غير
الارض والنار اولي به من الكل لانه الاسخن الالطف وارق قواما
وليس سهولة التشكل الا رقة القوام واللطافة واقول ان الشيخ
يروم البناء علي الوجدان الظاهر كما مر ولا شك ان اسخن الاجرام
في النظر الاول هو النار وابردها هو الماء واشدها ميعانا هو
الهواء ولم ينازعه في ذلك من نازعه الا القياس او استدلال وذلك
باب اخر اعرض عنه ههنا واطنب القول فيه في الشفا قوله والهوا
بالقياس الي الماء حار لطيف يتشبه به الماء اذا سخن ولطف لما فرغ
من تعريف العناصر بالكيفيات الظاهرة وتعيينها اراد بيان اتصافها
بالكيفيات الخفية ايضا وهي ثلاثة حرارة الهواء وبرودة الارض
ويبوسة النار واما رطوبة الماء وظاهرة كبرودتها وراعي الترتيب
المذكور فابتدا لذلك بحرارة الهواء وانما قال والهواء بالقياس الي
الماء حار ولم يقل انه حار مطلقا لانه بالقياس الي النار ليس بحار
اذا كان البالغ في الحرارة هو النار ولم يمكن ان يقول بالقياس الي الارض
لانه لم يبين بعد كيفيتها الفعلية واستدل علي حرارة الهواء بانه
الماء يتشبه به اذا سخن ولطف اي تخلخل وتشبهه به تبخره
وتصاعده في حيزه لا تكونه هواء لان ذلك لا يكون تشبها والبخار هو
اجزاء صغار مائية كثيرة مختلطة بالهواء ووجه الاستدلال ان الحرارة
تقتضي الخفة واللطافة والبرودة تقتضي الثقل والكثافة للتجربة
فما هو اسخن فهو اخف والطف وما هو ابرد فهو اثقل واكثف ولو
لم يكن الهواء اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه لكنه اخف
والطف فهو اسخن قوله والارض اذا خليت وطباعها ولم تسخن
بعلة بردت وهذا استدلال علي برودة الارض وهو ظاهر والعلة
المسخنة هي اشعة العلويات ثم المسخنات السفلية كالرياح الحارة

اي برودة الارض اهـ

ولولا ان السخونة امر طبيعي للهواء
لما كانت السخونة سببا لانقلاب الهواء
ماء اهـ

وغيرها **قوله** واذا احدثته النار وفارقتها سخونتها تكون منها اجسام صلبة ارضية يقذفها السحاب الصاعقة، يريد اثبات يبوسة النار واستدل عليها بالصاعقة فانها على ما قال ههنا تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة وفيه نظر لانه ايضا قد قال في بعض اقواله انها تتولد من الابخرة والادخنة المتصاعدة عن الارض المحتبسة في السماء والدخان هو المتحلل اليابس من الارض كما ان البخار هو المتحلل الرطب وهو اجزاء ارضية صغار اكتسبت حرارة فتصاعدت لاجلها وخالطت الهواء وهذا اظهر قوليه في الصاعقة وايده الفاضل الشارح بان الصواعق على ما حكى الشيخ تشبه الحديد تارة والنحاس تارة والحجر تارة فلو كانت مادتها النار لما اختلفت هذا الاختلاف بل كانت مادتها الادخنة والابخرة الشبيهة بمواد هذه الاجسام في معادنها **قوله** فهذه الاربعة مختلفة الصور ولذلك لا يستقر النار حيث يستقر فيه الهواء ولا الماء حيث يستقر فيه الهواء ولا الهواء حيث يستقر فيه الماء، لما بين كيفيات هذه الاجسام انتج منها تباين صورها فان البسيط لا يصدر عنه الا شيء واحد واختلاف الاثار يدل على تباين مصادرها ثم ارشد الى تاكيدها بحجة اخرى فاسند اقتضاها للامكنة المتخالفة على ما نشاهد الى اختلاف الصور وهو لمية هذا الاختلاف في نفس الامر لكن لما كان اختلاف الامكنة واضحا واختلاف الصور غير واضح كان طريق الاستدلال به على ذلك واضحا وانما اثبت اقتضاها للامكنة المتخالفة باختلاف ميولها الطبيعية لان الاستدلال به على ما مر اوضح الاستدلالات على اختلاف الامكنة والمزاوجات بين العناصر المتجاورة تكون ستة لكن الشيخ اقتصر منها على ثلاثة هي صعود النار من حيز الهواء ونزول الماء منه وصعود الهواء من حيز الماء وبقي هبوط الارض من حيز الماء وصعود الماء من حيز الارض وهما ايضا ظاهران وهبوط الهواء من حيز النار وهو خفي **قوله** وذلك في الاطراف اظهر، الميل الطبيعي يزداد شدة بازدياد الجسم الى مكانه الطبيعي قربا وذلك لان المعاوق مع ذلك ينتقص حجما فينتقص معاوقة فلذلك يكون طلب الامكنة الطبيعية والهرب عن الغريبة في الاطراف اظهر **تنبيه** من ظن ان الهواء يطفو فوق الماء لضغط ثقل الماء اياه مجتمعا تحته مقلا

له لا بطبعه كذبه ان الاكبر يكون اقوى حركة واسرع طفوا والقسري يكون بالضد من هذا وكذلك الحال في الحركات الاخر، **اقول** لما كانت الحجة الاخيرة في الفصل المتقدم المشتملة على الاستدلال باختلاف الامكنة على تباين الصور مبنية على اختلاف الميول الطبيعية وذلك لم يتبين الا في جزويات العناصر دون كلياتها وكان من المحتمل ان يقال جزويات العناصر لا تميل الى امكنة الكليات بالطبع بل بالقسر اما بجذب مما يتحرك اليها او بدفع مما يتحرك منها كان من الواجب ابطال هذا الاحتمال والذي يبطله ان الحركة الطبيعية للجسم الكبير تكون اسرع منها للصغير والقسرية بخلافها وذلك لان الاكبر اقوى طبعا فهو اشد ميلا واقل مطاوعة للقاسر والوجود يشهد بان الكبير من اجزاء العناصر يتحرك الى امكنتها اسرع فهو اذن انما يتحرك بالطبع لا بالقسر والشيخ خص بيانه بان الطافي من العناصر ليس طفوه لضغط ما تحته اياه مجتمعا تحته مقلا اياه لان قوما ذهبوا الى ان العناصر كلها طالبة لمركز العالم لكن الاثقل يسبق الاخف فيضغطه ويدفعه الى فوق ولذلك يطفو الاخف فوقه فاحتج عليهم بتضمن ابطال جميع الاحتمالات المذكورة ولما كان بيانه خاصا بالهواء والماء اشار الى الباقية بقوله وكذلك في الحركات الاخر **تنبيه** قد يبرد الاناء بالجمد فتركبه ندى من الهواء كلما نشفته مد الى اي حد شئت ولا يكون ليس الا في موضع الرشح ولا يكون عن الماء الحار وهو الطف واقبل للرشح فهو اذن هواء استحال ماء وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب البرد هواها فيجمد سيما بالم ينسق اليها من موضع اخر ولا انعقد من بخار متصعد ثم نرى ذلك السحاب يهبط ثلجا ثم يصحى ثم يعود، يريد اثبات الكون والفساد في العناصر والاستدلال به على اشتراكها في الهيولى فنقول تغيرات الاجسام بصورها لا تقع في زمان لان الصور لا تشتد ولا تضعف بل تقع في آن وتسمى فسادا وكونا كما مر وتغيراتها بكيفياتها تقع في زمان لانها تشتد وتضعف وتسمى استحالة والفساد والكون انما يقع بين جسمين يفسد احدهما ويكون الاخر ولما كانت العناصر اربعة وكان من الممكن ان يعرض هذا التغير بين كل واحد منها وكل واحد من الثلاثة الباقية كانت انواع الكون والفساد اثني عشر الحاصل من ضرب الاربعة في الثلاثة

ان كونه فيكون الطفو قسريا م
واذا كان الطفو قسريا فينبغي ان يكون طفو الاصغر اي حركة الاصغر الى فوق اسرع من طفو الاكبر والوجود يشهد بخلاف ذلك م

لكن الواقع منها اولا هو ما يكون بين عنصرين متجاورين لا علي سبيل
الطفرة فان الاطراف لا تتكون من الاطراف الا بعد تكونها اوساطا
اعني لا تتكون الهواء من الارض الا بعد تكونه ماء وحينئذ يكون
ذلك التكون بالحقيقة تكونين والعناصر المتجاورة يقع بينها ثلاثة
ازدواجات احدها بين النار والهواء والثاني بين الهواء والماء
والثالث بين الماء والارض ويشتمل كل ازدواج علي نوعين ه
متعاكسين من الكون والفساد فاذن الانواع الاولي ستة وهي
بسايط واربعة من الباقية تتركب من بسيطين وهي تكون الهوا
من الارض وتكون الماء من النار وعكساهما واثنان مركبان من
ثلاثة بسايط وهما تكون الارض من النار وعكسه والشيخ بدا بالازدواج ج
الذي بين الهواء والماء لان الكون والفساد بينهما اظهر من الباقية
وهو كما ذكرناه يشتمل علي نوعين احدهما تكون الهواء من الماء والثاني
عكسه وكان الاول مشهورا الكثرة المشاهدة فان انفصال الابخرة
عن الاجسام الرطبة عند تاثير الحرارة فيها وانتقاصها بسبب ذلك م
ظاهر فان قيل البخار يشتمل علي اجزاء مائية قلنا نعم وعلي اجزاء
هوائية ايضا لم تكن فيه لان الهواء لا يستقر في الماء بل حدثت ه
وانفصلت بالغليان وغيره فلشهرة هذا النوع لم يذكره الشيخ وايضا
ثبوت نوع واحد من النوعين المتعاكسين يكفي في ابانة كون الهيولي
مشتركة وهو يدل علي جواز وجود النوع الاخر فلذلك اقتصر الشيخ
من هذا الازدواج علي نوع واحد وهو بيان تكون الهواء ماء واستشهد
عليه بشيئين احدهما الندي الحادث علي ظاهر الاناء اذا برد بالجمد
واشار اليه بقوله قد يبرد الاناء بالجمد فيركبه ندي من الهواء
وذلك لان الندي الذي يوجد هناك اما ان يتكون من الهواء وهو
المطلوب واما ان لا يتكون منه بل انما يجتمع من الهواء المطيف به
علي ما ذهب اليه منكر والكون والفساد بين الهواء والماء كالشيخ ابي
البركات وغيره او يترشح مما في داخله والاول باطل لان الهوا المطيف
بالاناء لا يمكن ان يشتمل علي اجزاء كثيرة من الماء وخصوصا في
الصيف فان الاجزاء المائية ان كانت نافية فقد تتصاعد جدا
لفرط حرارة هوايه ولا يبقي مجاورة الاناء وعلي تقدير تقابلها
هناك يلزم احد ثلاثة اشياء اما نفاد تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث
الندي بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخري فينقطع حصوله علي

بمجرد الحرارة بدون الغليان ه

الاناء

الاناء مع كون الاناء بحاله الاولي واما تناقصها فيكون حصوله كل
مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حصولها فيكون
بين كل حصولين زمانا اطول مما بين حصولين قبلهما وذلك علي
تقدير ان يجتمع الاجزاء التي تكون في هواء ابعد من الاناء اليه
مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة
الهواء اياها لا تتمكن من خرق حجم كبير من الهواء لكن الوجود
يخالف جميع ذلك لانا نري حدوث الندي مرة بعد اخري علي وتيرة
واحدة بشرط ان ينحي من الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء علي
حاله من البرد واشار الشيخ الي ذلك بقوله كلما التقطته مد الي
اي حد شئت وقيل علي ذلك انه كانت برودة الماء مقتضية
لفساد الهواء المحيط بالاناء فيجب ان يصير كل ذلك الهواء ماء
ولا محالة يسيل الماء حينئذ ويتصل به هواء اخر ويصير ايضا ماء
الي ان يجري الماء جريانا صالحا واذ ليس كذلك فعلم انه حدث من
اجزاء مائية قليلة المدد واجيب عنه بان جرم الاناء لصلابته
لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يحفظ الكيفية
بطيئا فاذا الح عليه القوة المكيفة اشتد تكيفه بها فوق ما يشتد
تكيف غيره ولذلك ربما توجد الاواني الرصاصية المشتملة علي
المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لشدة
تبرده يفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفيات
الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة
سريعا فلا يفسد الهواء ما دام علي سطح الاناء اما اذا نحي منه
واتصل الهواء بالسطح عاد الي افساده والثاني وهو ان يقال
الندي يترشح مما في داخل الاناء وهو ايضا باطل لوجوه احدها
ان الندي قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود
الجمد الذي لم يتحلل بعد والثاني ان ذلك يقتضي ان لا يوجد
الندي الا في موضع الرشح فدل قوله لكن ليس الحكم بانه لا يوجد
الا في موضع الرشح مطابقا للوجود فانه يوجد فوق ذلك الموضع
واشار الشيخ الي هذا الوجه بقوله ولا يكون ليس الا في موضع
الرشح فدل قوله علي انه لم يمنع وجود الندي عن الرشح بل منع
اختصاصه بكونه من الرشح فان هذه الصنعة تفيد هذه الفايدة
والثالث ان الماء اذا كان حارا وجب ان يوجد الرشح ايضا بل ينبغي

وهي البرد الشديد الحاصل منا
الجمد فيما نحن فيه ه

مراد الشيخ بقوله ولا يكون ليس الا في
موضع الرشح هو ان الندي الذي علي ظاهر
الاناء المبرد بالثلج لو كان يحصل بالرشح
مما في الاناء لوجب ان يختص بموضع الرشح
وهو ظاهر لكنه غير مختص به فبطل ه
كونه من الرشح فظهر ان المراد نفي اختصاص
حصول الرشح بموضعه لا نفي اختصاص
سبب الندي في الرشح فان بينهما فرقا
كثيرا ه

ان يكون الرشح اكثر لان الحار الطف واقبل للرشح لرقة قوامه وليس كذلك واشار الي ذلك بقوله ايضا ولا يكون عن انمار الحار وهو الطف واقبل للرشح وبما ابطل الوجهين صرح بالنتيجة وقال فهو اذن هواء استحال ماء والاستشهاد الثاني بالسحاب المتولد في قلل الجبال دفعة من صحو الهواء لا من انسياق السحاب الي ذلك الموضع من موضع اخر ولا من انعقاد بخار صعد اليه ثم يزول ذلك السحاب ثلجا بحيث يعود الصحو ثم تولده مرة اخرى وهو المراد بقوله وكذلك قد يكون صحو في قلل الجبال فيضرب الصر هواها الي قوله ثم يعود ويريد بالصر البرد الشديد وهو في اللغة علي ما قال صاحب الصحاح برد يضرب النبات والشيخ قد حكي انه شاهد ذلك بجبال طبرستان وطوس وغيرها وقد تشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا فهذا بيان الازدواج الاول واعترض الفاضل الشارح علي ذلك بان تبريد الانار للهواء ليس باعظم من تبريد الاراضي الجمدية اياه في صميم الشتاء بل في المواضع التي تخفي الشمس عنها ستة اشهر وذلك يقتضي انقلاب اكثر الهواء ماء وايضا لو كان انقلاب الهواء ماء للبرودة فبعد نزول الثلج يصير الهواء ابرد مما كان قبله ويوم الصحو ابرد من يوم المطر فاذن يلزم ان يستمر الثلج والمطر الي ان يتغير الفصل والهواء والجواب ان هذا الاعتراض ليس بقادح في غرضنا وذلك لانا لم ندع ان السبب في ذلك اي برودة هو ولا انها علي اي شرط ينبغي ان يكون ولا ان المانع اياها عن ذلك اي شي هو واذ لم ندع حصر الاسباب الموجبة للكون والفساد فلا يلزمنا النقض بعدم الكون والفساد عند حصول برودة ما بل انما ادعينا امكان وجود الكون والفساد بمشاهدة ما يقتضي حصوله فمهما ثبت ذلك لمن شاهد واعتبر علم بالجملة ان للكون والفساد سببا موجبا هو البرودة مثلا بحال فان حصلت البرودة ولم يحصل الكون والفساد حكم بفقدان شرط او وجود مانع بالجملة وان لم يعرفهما بالتفصيل فان الجهل بتفصيل ذلك لا يقدح في علمه بامكان وجودهما قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار اقول لما فرغ الشيخ من تفصيل الازدواج الاول اشتغل بالثاني وهو بين الهواء والنار اما صيرورة النار هواء فظاهرة لان الشعل المرتفعة تضمحل في الهواء علي ما يشاهد ولا يبقي لها حرارة هـ

محسوسة

قال شارح التلويحات يريد انه لولا الهيولي المذكورة لكان انقلاب بعض العناصر الي بعض قلبا للاعيان وذلك بديهي البطلان هـ

ب اي القابلة للذوب هـ

محسوسة ولذلك لم يذكرها الشيخ واما عكسه فهو المراد من قوله وقد تخلق النار بالنفاخات من غير نار ويكون ذلك بالحاح النفخ علي الكير وسد الطرق التي يدخل منها الهواء الحديد كما يشاهد من يزاول ذلك قوله وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة فهذه الاربعة قابلة للاستحالة بعضها الي بعض فلها هيولي مشتركة اقول هذا هو الازدواج الثالث وهو بين الماء والارض وبدا بصيرورة الارض ماء فقال وقد تحل الاجساد الصلبة الحجرية مياها سيالة يعرف ذلك اصحاب الحيل يعني طلاب الاكسير ويكون ذلك بتصيرها املاحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الاملاح كالنوشادر ثم اذابتها بالماء كما يشاهد في الاجزاء الارضية الندية المحترقة كيف تصير ملحا وتذوب بالماء والاجساد هي الاجسام الذائبة بحسب مصطلحاتهم وبما ذكر ذلك اشار الي عكسه بقوله كما قد تجمد مياه جارية تشرب حجارة صلدة وذلك مشاهد من بعض المياه التي تنعقد حجرا بعد خروجها من منابعها وانما ذكر هذا العكس بخلاف نظيريه لانه اندر وجودا بالقياس اليهما ولم يستانف له قولا بل وصله بالحكم الاول لانهما من ازدواج واحد ثم انتج المطلوب من الجميع وهو كون العناصر قابلة لان يستحيل بعضها الي بعض والمراد بالاستحالة ههنا غير المصطلح عليها اعني الحركة الكيفية والسوال الذي ذكره الفاضل الشارح مما اقتضته قريحة بعض اصحابه ان هذه التغيرات المشاهدة يحتمل ان تكون استحالة في الكيف مثلا الهواء الذي صار ماء استحال في حرارته الي البرودة فهو هواء في جوهره لكنه متكيف بكيفية الماء ومع هذا الاحتمال لا يثبت الكون والفساد فليس بشي لانه يقتضي الانكار لامور محسوسة وعلي تقديره فيحتمل ان تكون العناصر جميعها جسما واحدا متكيفا بهذه الكيفيات ومع ذلك فبقاء الكيفية التي استحال اليها العنصر مع زوال السبب المقتضي اياها دل علي حدوث صورة تستحفظها اشارة وتنبيه هذه هي اصول الكون والفساد في عالمنا هذا وهي الاركان الاول والتي انما يتم بها عدة ذوات الحركة المستقيمة حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار وثقيل مطلق كالارض وخفيف

ليس بمطلق كالهواء وثقيل ليس بمطلق كالماء اقول قد مر ان لهذه
الاجسام اعتبارات منها انها اصول الكون والفساد ومنها انها اركان
العالم ومنها انها استقصات تتركب المركبات منها وعناصر تنحل المركبا
اليها وذكرنا ان الاستدلال عليها من حيث الكون والفساد والتركيب
والتحليل ينبغي ان يكون باعتبار الفعل والانفعال وان الاستدلال
عليها من حيث انها اركان ينبغي ان يكون باعتبار امكنتها فلما ذكر
من الصنف الاول طرفا صالحا اراد ان يذكر الصنف الثاني فبين في
هذا الفصل حال امكنتها في التنضيد والترتيب وبين بذلك انها منحصرة
في اربعة وان العالم يتم بهذه الاربعة فقوله هذه هي اصول
الكون والفساد اشارة اليها باحد اعتباراتها وقوله في عالمنا هذا
اشارة الي عالم الاجسام العنصرية وقوله وهي الاركان الاول اشارة
اليها باعتبار كونها اجزاء ذاتية للعالم وقيد بالاول لان بعض
المركبات ايضا اركان للبعض كالاعضاء للحيوان لكنها لا تكون اول للجميع فالاول
هي هذه وقوله وبالحري ان يتم بها عدة ذوات الحركة
المستقيمة اشارة الي انحصار الاركان في هذه الاربعة وقوله
حين يوجد خفيف مطلق بنحو نفس جهة فوق كالنار اشارة الي الحصر
وهو ان ذوات الحركة المستقيمة اما خفيفة واما ثقيلة علي ما مر
وكل واحد منها اما مطلق واما ليس بمطلق فاذن التربيع واجب
واما الفرق بين المطلق والذي ليس بمطلق منها علي ما ذكره الشيخ
في الشفا هو ان الخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك الي
غاية البعد عن المركز ويقتضي طبعه ان يقف طافيا بحركته فوق
الاجرام كلها والثقيل المطلق ما يقابله في ذلك واعلم انه يريد
بغاية البعد عن المركز غاية البعد الذي يمكن ان تصل اليه الاجسام
المستقيمة الحركة ولذلك فسره بالطفو فوق الاجرام كلها اي الاجرام
العنصرية والخفيف بالاضافة له معنيان احدهما الذي في طباعه
ان يتحرك في اكثر المسافة الممتدة بين المركز والمحيط حركة الي
المحيط لكنه لا يبلغ المحيط وقد يعرض له ان يتحرك عن المحيط وربما
تكون تانك الحركتان متضادتين كما ظن بعضهم لانهما ينتهيان الي نهاية
واحدة وهذا مثل الهواء فانه يرسب في النار ويطفو علي الماء
والثاني الذي اذا قيس الي النار نفسها كانت النار سابقة له الي
المحيط فهو عند المحيط ثقيل وخفيف بالاضافة وهذا الوجه يقرب

من الاول وليس به فبهذا الاعتبار يشارك النار لكنه يتخلف عنها وبالاعتبار
الاول لا يزيد من المحيط ما يزيده النار قال الفاضل الشارح وانما — اي لا يزيد بهيئة المحيط وهو غير اضافي الا بالمجاز
قال خفيف ليس بمطلق ولم يقل خفيف مضاف لتكون القسمة حاصرة
وليكون متناولا للمعنيين المذكورين فان الخفيف المضاف لا يقع علي
الهواء الا بالمعني الاخير واعلم انه انما قال خفيف مطلق كالنار
ولم يقل فالنار خفيف مطلق لان الاول في بيان حصر الاركان
كاف علي ما مر اما لو قال فالنار خفيف مطلق لكان محتملا ان يكون
مع النار شيء اخر وهو ايضا خفيف مطلق واحتاج حينئذ الي بيان
مساواتهما بمثل ما ذكره الفاضل الشارح وهو ان المكان الواحد
لا يستحقه جسمان بسيطان قوله وانت اذا تعقبت جميع الاجسام
التي عندنا وجدتها منتسبة بحسب الغلبة الي واحد من هذه
هذا بيان انها التي تنحل اليها المركبات وتتركب منها واشار فيه الي
الاستقراء وتتبع احوال التركيب والتحليل علي ما يذكره الاطباء وفيه
تعريض بان المركب من الاجزاء المتساوية منها غير موجود وقال
الفاضل الشارح انما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه لان الاشارة هو
بيان حصر الاركان بالبرهان والتنبيه هو بيان انها استقصات المركبات
لا غير بالاستقراء وتشكك الفاضل الشارح في ميل الهواء بعدم — قال اذ لا نجد مدافعة الي فوق عند بسطنا الكف في الهواء
الاحساس والتمثيل بان الحجر اذا وضعنا يدنا تحته احسسنا بثقله
ليس بقوي لان الحجر جزء مفصول من كل الارض فالميل فيه موجود
بالفعل والهواء متصل بكله فالميل فيه ليس الا بالقوة اما المفصول
منه كما يكون في الزق المنفوخ تحت الماء فيخرج ميله الي الفعل
ويحس به واستبعاده ايضا البقاء الاجزاء النارية في بدن الانسان
مع كونها مغمورة في الاجزاء الارضية والمائية ليس بقوي لانه
بالنظر الي ما يحفظه ليس ببعيد علي ما سياتي وانكاره وجود
النار في المركبات بانها لا تنزل عن الاثير الا بالقسر ولا قاسر هناك ولا
يتكون عن غيرها لان استعداد الجزء المخلوط بغير النار لقبول النارية
اضعف من استعداده لقبول غيرها ايضا ليس علي ما يجب لان
المعدكاسخان الشمس وغيرها اذا صار غالبا علي ساير الاجزاء صير
الاستعداد لقبول النارية اقوي تنبيه هذه يتخلق منها ما
يخلق بامزجة تقع فيها علي نسب مختلفة معدة نحو خلق مختلفة
بحسب المعدنيات والنبات والحيوان اجناسها وانواعها يريد بيان

كيفية تولد المركبات من هذه الاصول الاربعة والمركبات ثلاثة ذو صورة
لا نفس له ويسمي معدنيا وذو صورة هي نفس غاذية ونامية ومولدة
للمثل لا حس ولا حركة ارادية له ويسمي نباتا وذو صورة هي نفس
غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة ويسمي
حيوانا وجميع هذه الصور كمالات اولي فان الكمال ينقسم الي منوع
هو صورة كالانسانية وهو اول شي يحل في المادة والي غير منوع
هو عرض كالضحك وهو كمال بان يعرض للنوع بعد الكمال الاول فهذه
الصور كمالات مختلفة الاثار تصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي
ومن النباتي ما يصدر من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه
الثلاثة جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوقه بعض وكذلك يشتمل كل نوع
علي اصناف وكل صنف علي اشخاص لا حصر لها بحيث لا يتشابه اثنان
من الانواع ولا من الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف
بسبب الهيولي الاولي ولا بسبب الجسمية فانهما مشتركتان ولا بسبب
المبدا المفارق فانه كما سيتبين موجود احدي الذات متساوي
النسبة الي جميع المادياة فهو اذن بسبب امور مختلفة والامور
المختلفة في الهيولي بعد الصورة الجسمية هي هذه الصور الاربع
النوعية التي اجسامها مواد المركبات كما مر والاختلاف ليس بسبب
هذه الصور انفسها لان الاختلاف الذي يكون بسببها لا يزيد علي اربعة
فهو اذن بحسب احوالها في التركيب وفيما يعرض بعد التركيب والتركيب
يختلف باختلاف مقادير الاستقصات في القلة والكثرة بقياس بعضها
الي بعض اختلافا لا نهاية له ويختلف ما يعرض بعد التركيب باختلاف
ذلك لا محالة فتلك الاختلافات الغير المتناهية هي اسباب اختلاف
المركبات فقوله هذه اشارة الي الاستقصات الاربعة وقوله تخلق
منها ما تخلق اشارة الي المركبات المخلوقة منها وقوله بامزجة اشارة
الي الاختلافات العارضة بعد التركيب وقوله يقع فيها علي نسب
مختلفة اشارة الي اختلاف التركيب لاختلاف مقادير الاستقصات بقياس
بعضها الي بعض وقوله معدة لخلق مختلفة اشارة الي ان
الاستقصات انما تصير بهذه الاختلافات معدة لقبول الصور المختلفة
عن مبداها المفارق والخلقة تقال للهيئة العارضة للجسم بسبب
اللون والشكل وتنسب الي الكيفيات المختصة بالكميات والمراد ههنا
مبادي تلك الهيئات التي هي الصور النوعية وقوله بحسب المعدنيات

والنبات

والنبات والحيوان اجناسها وانواعها اشارة الي المركبات المذكورة فلكل
جنس منها مزاج جنسي له عرض بين حدين لا يحتمل ذلك الجنس التجاوز
عنهما وهو يشتمل علي الامزجة النوعية بين الحدين وكذلك المزاج
النوعي علي الامزجة الصنفية والصنفي علي الامزجة الشخصية
وهذه الامزجة كلها تكون بحسب النسب المختلفة الواقعة لبعض
الاستقصات الي بعض في المقادير قوله ولكل واحد من هذه
صورة مقومة منها ينبعث كيفياته المحسوسة وربما تبدلت
الكيفية وانحفظت الصورة مثل ما يعرض للماء ان تسخن او ان
يختلف عليه الجمود والميعان ومائيته محفوظة وتلك الصورة مع
انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف والكيفيات المنبعثة
عنها بالخلاف وتلك الصور مقومات للهيولي علي ما علمت والكيفيات
اعراض والاعراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك لا يعد الصور من
الاعراض يريد ان يفرق بين الصور التي هي الكمالات الاولي وبين
الكيفيات التي هي من الكمالات الثانية وانما احتاج الي ذلك لان
الامزجة من الكمالات الثانية الصادرة من الكمالات الاولي
فقال ولكل واحدة من هذه صورة مقومة اي صورة نوعية
تصير ذلك الواحد هو بها هو علي ما تبين في النمط الاول منها
تنبعث كيفياته المحسوسة واستدل علي مباينتهما بثلاث حجج
اثنتان ومنه الحجة الاولي قوله وربما تبدلت الكيفية وانحفظت
الصورة مثل ما يعرض للماء ان تسخن وهذا تبدل الكيفية الفعلية
او ان يختلف عليه الجمود والميعان وهذا تبدل الكيفية الانفعالية
ومائيته محفوظة وهي صورته النوعية فاذن المتبدلة غير
المحفوظة في الاحوال وقول الفاضل الشارح ان النار لا تبقي
نارا بعد زوال الحرارة عنها ولا الهواء والارض بعد زوال الميعان
والجمود عنهما ان حكم بذلك مطلقا فغير مسلم وان قيد الحكم بحال
بساطتها فمسلم وهو لا يقدح فيما قاله الشيخ لان استلزام الشي كيفية
ما حال البساطة لا يدل علي استلزامه اياها حال التركيب وقول
الشيخ وربما تبدلت الكيفية يدل علي انه لم يحكم بذلك حكما كليا شاملا
للجميع في جميع الاحوال والحجة الثانية وهي اعم من الاولي قوله
وتلك الصورة مع انها محفوظة فانها ثابتة لا تشتد ولا تضعف
والكيفيات المنبعثة عنها بالخلاف وذلك لان انسانا لا يكون اشد

اشتمال الكل علي الاجزا لا الكلي
علي الجزئيات م

لا القول بالمزاج انما يتم بتغايرها كما بحي م

لكون الامزجة معلولة لتفاعل صور
البسائط فيكون من الكمالات الثانيه
لهذه العناصر م

هذه الحجة لا يمكن الاستدلال بها علي
ان حرارة النار ليست صورتها النوعية
فان النار لا تبقي نارا بعد زوال الحرارة
عنها حتي يتمشي فيها هذه الحجة م

وذلك لان التبدل يستلزم الاستداد دون
العكس لجواز ان يشتد ولا يزول اذ المراد
بالتبدل هو الزوال م
لكون الاشتداد اعم من التبدل م

انسانية من الاخر وحارا يكون اشد حرارة من الاخر قال الفاضل
الشارح الدليل على ان الصور لا تشتد ولا تضعف ان القدر المعتبر
في التقويم ان زال فقد بطل المقوَّم ولا يكون ذلك انتقاصا للصورة
بل بطلانا لها وان لم يزل بل زال ما وراء ذلك لم يكن الاشتداد في
ذاته بل في عوارضه ثم قال وهذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات
لان القدر المعتبر في نوعية الكيفية ان زال فقد بطلت الكيفية
وان لم يزل فلم يكن الزايل معتبرا فيها فان صح الدليل فقد بطلت
احدى المقدمتين وان لم يصح فقد بطلت الاخرى واقول معنى
الاشتداد هو اعتبار المحل الواحد الثابت الى حال فيه غير قار
تتبدل نوعيته اذا قيس ما يوجد منها في آن ما الى ما يوجد
في آن اخر بحيث يكون ما يوجد في كل آن متوسطا بين ما يوجد
في آنين يحيطان بذلك الآن ويتجدد جميعها على ذلك المحل المتقوم
دونها من حيث هو متوجه بتلك التجددات الى غاية ما ومعنى
الضعف هو ذلك المعنى بعينه الا انه يوخذ من حيث هو منصرف
بها عن تلك الغاية فالآخذ في الشدة والضعف هو المحل لا الحال
المتجدد المتصرم ولا شك ان مثل هذا الحال يكون عرضا لتقوم المحل
دونه كل واحدة من تلك الهويات واما الحال الذي تتبدل هوية
المحل المتقوم بتبدله وهو الصورة فلا يتصور فيها اشتداد ولا
ضعف لامتناع تبدلها على شيء واحد متقوم يكون هو هو في
الحالتين ولامتناع وجود حالة متوسطة بين كون الشيء هو هو
وبين كونه هو ليس هو والحجة الثالثة وهي اعم من الاولتين
تشتمل على الفرق بين الصور والاعراض بحسب الماهيات وفي قوله
وتلك الصور مقومات للهيولى على ما علمت والكيفيات اعراض هـ
والاعراض كاينة ما كانت لواحق فلذلك لا تعد الصور من الاعراض
قوله وايضا فان حركاتها بالطبع وسكوناتها بالطبع منبعثة عن
تلك القوى الطبيعية الخفية اقول قد ذكرنا فيما مر ان الطبيعة
هي مبدا اول للحركات والسكونات التي تكون بالطبع وذكر في هذا
الموضع ان الكيفيات المشتدة والضعيفة التي يكون الاشتداد
والضعف فيها احد انواع الحركات منبعثة عن الصور النوعية
فنبه هنا على ان الصور النوعية هي الطبايع بعينها بالذات فهي
باعتبار كونها مبادي للحركات والسكونات بالطبع طبايع وباعتبار

كونها

اي يكون ممنوعه فلا تتم الحجة

اي لا يكون عرضا لكل واحدة من تلك الهويات هـ

فيه نظر لان محل الصور النوعية هو الهيولى وهو باق عند تعاقب الصور لانها تتبدد هـ

وذلك لانه اذا علم علة تباينهما علم تباينهما اما اذا علم تباينهما لا يلزم منه العلم بعلتها هـ

كونها مقومات للهيولى صور وباعتبار كونها مبادي للتغيرات في
غيرها قوى قوله واذا امتزجت لم تفسد قواها والا فلا مزاج قال
الشيخ في الشفا لكن قوما اخترعوا في قرب زماننا مذهبا غريبا وقالوا
ان البسايط اذا امتزجت وانفعل بعضها عن بعض تادى ذلك بها
الى ان تخلع صورها فلا يكون لواحد منها صورته الخاصة ولبست
حينئذ صورة واحدة فيصير لها هيولى واحدة وصورة واحدة
فمنهم من جعل تلك الصورة امرا متوسطا بين صورها ومنهم من
جعلها صورة اخرى من النوعيات فقوله هنا لم تفسد قواها
اشارة الى ابطال ذلك المذهب والحجة عليه بانه لا مزاج حينئذ
بل هو فساد ما وكون لان المزاج انما يكون عند بقاء الممتزجات
باعيانها قوله بل استحالت في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن
قواها متفاعلة فيها حتى تكتسب كيفية متوسطة توسطا ما يوجد
ما متشابه في اجزائها وهي المزاج اقول يريد تحقيق ماهية
المزاج فالعناصر اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد
منها في الاخر من حيث ينفعل من ذلك الاخر لان الفعل ان كان
متقدما على الانفعال صار الغالب مغلوبا عن مغلوبه وان كان
متاخرا عنه صار المغلوب غالبا على غالبه وان حصلا معا كانت
الشيء الواحد غالبا مغلوبا معا عن شيء واحد وكلها محال فاذن
يفعل كل واحد منها بصورته وينفعل في كيفيته ولا يمكن بالعكس
لان الانفعال في الصورة يقتضي الانفعال في الكيفية الصادرة
عنها اذ المعلولات تابعة لعللها ولا ينعكس بل انما تكسر الصور وتكسر
الكيفيات وهناك تستحيل العناصر في الكيفيات المتضادة المنبعثة
عن تلك الصور حتى تحصل بينها كيفية متوسطة تبرد بالقياس
الى حارها وتسخن بالقياس الى باردها وكذلك في الرطوبة
واليبوسة ويتشابه الجميع في تلك الكيفية فتلك الكيفية المتوسطة
هي المزاج فقوله بل استحالت في كيفياتها اشارة الى حركة
الاستقصات في الكيفيات لان الكيفية نفسها لا تتحرك فلا تستحيل
بل تتبدل ومحلها يستحيل فيها وقوله المتضادة اي المتخالفة قال
الفاضل الشارح لو حمل هذا التضاد على الحقيقي الذي يكون
بين شيئين في غاية الخلاف لما كان هذا الحد متناولا للمزاج الثاني
الواقع بين استقصات ممتزجة قد انكسرت كيفياتها بحسب المزاج

قال الامام في الملخص الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية الفايضة فيعود المحذور قال الشارح في تلخيص وجوابه عن قولهم الكاسر هو الصورة والمنكسر هو الكيفية بان الصورة تكسر بواسطة الكيفية فيعود المحذور صحيح فانه اذا كانت الصورة موجودة مع الكيفية كان مجموعها لا يمكن ان يكون كاسرا ومنكسرا في حالة واحدة كما لم يمكن في الكيفيتين والحق ان الكاسر هو الكيفية والمنكسر هو محلها ولذلك يحصل التوسط بين الماء الحار والبارد اذا امتزجا من غير حصول صورتين فيهما ولا يلزم منه محال هـ

الاول فاذن ينبغي ان يحمل علي التخالف فقط حتي يتناولهما معا وقوله
متفاعلة فيها اي الاستحالة تكون في حال تفاعل الصور في الكيفيات
وقوله حتي يكتسي كيفية متوسطة توسطا ما اي اذا كان الحار
مثلا عشرة اجزاء والبارد خمسة اجزاء كانت الكيفية المتوسطة
اقرب الي الحرارة منها الي البرودة علي نسبة الثلث والثلثين فلا
تكون الكيفية متوسطة علي الاطلاق دايما بل توسطا ما قوله
في حد ما متشابه في اجزايها وفي بعض النسخ متشابهة في
اجزايها اي في حد من الحدود التي لا تتناهي بين الاطراف وذلك
الحد يكون متشابها في اجزاء الاستقصات او الكيفية التي في ذلك
الحد تكون متشابهة فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء المائي
فهذا بيان ما في الكتاب وقال الفاضل الشارح امر المزاج مبني
علي اثبات الاستحالة والشيخ لم يثبتها الا في الحار والبارد واقول
وجود المركبات المتشابهة الاجزاء التي ليست في ميعان الهواء
وجمود الارض دليل علي وجود الكيفية المتوسطة بينهما وهي
لا تحصل الا بالاستحالة فيهما وههنا بحث وهو ان يقال انكم حكمتم
فيما مر ان الصور انما تفعل في ساير المواد بالكيفيات الفعلية وههنا
جعلتم الصور فاعلة والكيفيات منفعلة فقد ناقضتم كلامكم
بوجهين احدهما انكم جعلتم الصور ههنا فاعلة بذاتها لا بتلك الكيفيات
والثاني انكم جعلتم الكيفيات الفعلية منفعلة والجواب انا لم نجعل
الكيفيات انفسها منفعلة بل المنفعلة هي المادة لكن انفعالها هو
استحالتها في تلك الكيفيات وايضا لم نجعل الصور فاعلة في غير موادها
بذاتها بل بتلك الكيفيات وبيان ذلك ان الصورة النارية مثلا هي
المبدا لحصول الحرارة في مادتها فان انفردت فعلت فعلها ذلك بذاتها
وانفعلت المادة عنها فتحصل الحرارة في المادة شديدة وان امتزج
المار بها اثرت ايضا هي بتوسط حرارتها تلك في مادة الماء البارد
بسبب الصورة المائية وكان تاثيرها فيها نقصان برودتها كما
ذكرنا في الميل سواء ولو كانت تلك المادة خالية عن البرودة لفعلت
فيها حرارة وفعلت ايضا صورة الماء في مادة النار مثل ذلك حتي
استقرت الكيفية المتوسطة في المادتين متشابهة والدليل علي
ان الصورة انما تفعل في غير مادتها بتوسط الكيفية ان الماء الحار
اذا امتزج بالماء البارد انفعلت مادة البارد من الحرارة كما ينفعل

وذلك لان الاجزاء المائية ثلثا والاجزاء
النارية ثلثين كان تبريد المائية للنارية
نصف تسخينها اياها فاذا سخنت النارية
المائية ذهبت بثلثي برودتها فتكون المائية
بثلثيها حارة وثلثها تكون باردا واذا بردت
المائية النارية ذهبت بثلث حرارتها فتكون
النارية بثلثها بارده وثلثاها يكون حارا
فتكون حرارة الجزء الناري كحرارة الجزء
المائي فاعرفه ولا يخفي ان ذلك اذا
كانت الكيفيتان فيهما متساويتين تكون
ظاهرا اما اذا لم تكونا متساويتين فكذلك
لكن بزيادة تامل في النسبة بينهما ظهر

مادة

مادة الحار من البرودة وان لم يكن هناك صورة مسخنة فاذن ظهر ان
الفاعلة هي الصورة بتوسط الكيفية وان المنفعلة هي المادة
المستحيلة في الكيفية لا الكيفية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول
لا استحالة في الكيف ايضا وفي الصورة ولم يسخن الماء في جوهره
بل فشت فيه اجزاء نارية داخلته ولا ما يظن انه برد برد بل فشت
فيه اجزاء جمدية مثلا قد تبين فيما مضي ان القول بالمزاج
مبني علي القول بالاستحالة فان الكيفية المسماة بالمزاج انما
تحصل بعد استحالة الاركان فهو ايضا مبني علي القول بالكون
فان الاجزاء النارية المخالطة للمركبات لا تهبط عن الاثير كما مر بل
تتكون هناك وكان في المتقدمين من ينكرهما معا كانكسا غورس
واصحابه القايلين بالخليط فانهم كانوا ينكرون التغير في الكيفية
وفي الصورة ويزعمون ان الاركان الاربعة لا يوجد شي منها
صرفا بل هي مختلطة من تلك الطبايع ومن ساير الطبايع النوعية
وانما تسمي بالغالب الظاهر منها ويعرض لها عند ملاقاة الغير
ان يبرز منها ما كان كامنا فيها فيغلب ويظهر للحس بعد ما كان
مغلوبا غايبا عنه لا علي انه حدث بل علي انه برز وتكمن فيها
ما كان بارزا فيصير مغلوبا وغايبا بعد ما كان غالبا وظاهرا
وبازايهم قوم يزعمون ان الظاهر ليس علي سبيل بروز بل علي
سبيل نفوذ من غيره فيه كالماء مثلا فانه انما يتسخن بنفوذ
اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له والمذهبان متقاربان
فانهما يشتركان في ان الماء مثلا لم يستحل حارا لكن الحار نار تخالطه
ويفترقان بان احدهما يري ان النار برزت من داخل الماء والثاني
يري انها وردت عليه من خارجه وانما دعاهم الي ذلك الحكم بامتناع
كون الشي عن لا شي وامتناع صيرورة شي شيا اخر فالشيخ لما
فرغ عن تقرير المزاج اشتغل بالتنبيه علي فساد هذين المذهبين
فان القول بالمزاج لا يمكن مع القول بهما وقدم الراي الاخير لانه
اشبه بالممكن فقرر اولا مذهبهم وهو ظاهر ثم اشتغل بالتنبيه علي
فساده واستدل علي ذلك بخمسة امور من المشاهدات **قوله**
فان قلت ذلك فاعتبر حال المحكوك والمخلخل والمخضخض حين يحمي
من غير وصول نارية غريبة اليه وهذا اول الاستدلالات وهو
الاستدلال بحدوث السخونة عند الحركة العنيفة فيما يغلب عليه

الذي هو من نوع تلك الاجزاء
الكامنة ه

وانما قال بازايهم لان هولاء القوم يقولون
بسخونة الماء لبروز اجزاء نارية من
داخله وهذا القوم يقولون بدخول
اجزاء نارية فيه وكان هذين القولين
متقابلان ه

وبرودته لعدم النفوذ ه

هذا الحكم لا يدل الا علي امتناع الكون
والفساد لا علي امتناع الاستحالة ه

لان الهواء مثلا اذا تكون عن الماء
الموجود يلزم صيرورة شي شيا اخر واذا
تكون عن الماء المعدوم يلزم كون شي
عن لا شي ه

احد العناصر الثلاثة الباقية من غير حضور نارية غريبة يمكن نفوذها
في المتسخن فالمحكوك هو الشي اليابس الصلب الذي يماسه مثله
مماسة عنيفة كخشبتين يابستين فانه المحكوكة منها تحمي بل تحترق
من غير نار وهو مما يغلب عليها الارضية والمخلخل هو الذي يجعل قوامه
بالقسر رقيقا متخلخلا كهواء الكير بالحاح النفخ عليه ومنع الهوا الخارج
من الدخول اليه فانه يتسخن لا محالة وذلك لان السخونة تستلزم
التخلخل فالحركة الشديدة المقتضية لرقة القوام تقتضي السخونة
ايضا والمخضخض هو الجسم الرطب كالماء ونحوه الذي يحرك تحريكا
شديدا فانه يتسخن ايضا **قوله** واعتبر حال المتسخن في مستحصف
وفي متخلخل هل يمنع الاستحصاف نفوذ ما يسخن بالفشو فيه
على نسبة قوامه، وهذا استدلال ثالث وهو ان الماء يعين هو
المتشابهين اذا سخنا في انائين احدهما مستحصف اي مستحكم
الجرم كالنحاس مثلا والثاني متخلخل اي متخلخل في الوضع بمعنى
الاشتمال على الفرج والمسامات الصغيرة كالخزف فلو كان التسخن
بنفوذ النار وفشوها في المائع لوجب ان يتسخن الذي في المتخلخل
قبل الاخر على نسبة القوامين لسهولة النفوذ فيه دون الاخر
وليس الامر كذلك **قوله** وهذا الامتلاء من مصموم مفدوم يمنع
البلاغ في التسخن لمنع الفشو وفي بعض النسخ ممتنع الفشو اذا
كان لا يخرج منه شي يعتد به حتى يخلف مكانه فاش يعتد به،
صمام القارورة سدادها وفدامها ما يوضع في فمها وهذا استدلال
ثالث وهو ان امتلاء الاناء المصموم يجب على تقدير ذلك المذهب ان
يمنع عن تسخن ما فيه تسخنا بالغا لامتناع دخول شي يعتد به فيه
الا بعد خروج شي عنه اذ التداخل محال وليس كذلك **قوله** واعتبر
حال القماقم الصياحة، وهذا استدلال رابع وهو ان القمقمة اذا
ملئت ماء وشد راسها شدا محكما ووضعت على نار قوية فانها
تنشق بعد صيرورة اكثر مائها نارا وتصيح صيحة عظيمة هايلة تنفر
عنها الدواب وهو من حيل المتمارين تحدوث السخونة والنار
داخلها مع امتناع دخول النار فيها وخروج الماء منها يدل على الاستحالة
والكون معا **قوله** وانظر ما بال الجمد يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء
الباردة لا تصعد لثقله، وهذا استدلال خامس وهو ان الجمد
يبرد ما يوضع فوقه والاجزاء الباردة لا تتصعد بالطبع ولا قاسر

هناك

هناك فاذن هو الاستحالة وقول الفاضل الشارح ان الجسم البارد
بالطبع لو وضع فوق الجمد فلعله يتبرد بالطبع مردود لانه يقتضي
ان يتبرد مثله من غير وضع على الجمد مثل تبرده **وهم وتنبيه**
او لعلك تقول ان النارية كامنة يبرزها الحك والخضخضة من
غير تولد سخونة ولا نارية، هذا هو المذهب الاخر وهو القول
بالكمون والبروز وانما اقتصر على الحك والخضخضة لان كون النار فيما
يغلب عليه بارداً بالطبع اغرب وقال الفاضل الشارح وذلك
لان لهم ان يقولوا الهواء حار بالطبع وتاثير الخلخلة فيه تصفيته
عما يخالطه من الارض والماء حتى تظهر كيفيته ولا يلزم على ذلك
استحالة **قوله** فهل يسعك ان تصدق بوجود جميع النارية
المنفصلة عن خشبة الغضا فيها مخلفة لبقية منها فاشية في ظاهر
الجمر وباطنه ونحس فاشية في جميع جرم الزجاج الذايب عند
اشتفاف البصر فلو لم يكن في الخشب من النارية الا الباقي فيه
عند التجمر لكان لا يسعك ان تصدق بكمونه كمونا لا يبرزه رضا ولا
سحق ولا يلحقه لمس ولا نظر فكيف ولو كان هناك كمون وبروز
لكان اكثر الكامن بروز وفارق ثم الكلام بعد هذا طويل، تنبيه
على فساد هذا المذهب بان النارية الكبيرة التي تنفصل عن
خشبة الغضا منها ما ينفصل ويبقى في ظاهر جمرها وباطنها ما
يبقى لا يمكن ان تكون موجودة بالفعل في باطنها على سبيل الكمون
غير محرقة اياها وكذلك النارية الفاشية في الزجاج الذايب لو
كان قبل ذلك في الزجاج موجوداً لكان مبصراً كما كان بعد البروز
مبصراً اذ هو شفاف لا يمنع البصر من النفوذ فيه والاحساس
بما في باطنه بل لو لم يكن في الغضا الا النارية الباقية بعد التجمر
لامتنع التصديق بوجوده بالفعل فيه وجوداً لا يبرزه الرض
والسحق ولا يدرك باللمس والنظر فكيف يمكن ان يصدق بوجود
جميع تلك النارية التي انفصلت عنها حالة الاشتعال مع هذه
الباقية والمراد من قوله ثم الكلام بعد هذا طويل انه لابطال
احتجاجات اصحاب هذا المذهب وذكر ما يرد عليهم من ساير
الوجوه بالتفصيل بيانات كثيرة لكن لما كان فيما اوردناه كفاية
كان الكلام فيما بعد ذلك يقتضي تطويلا واعترض الفاضل
الشارح بان حرارة الادوية الحارة كالفرفيون انما تكون لكثرة

هذا يدل على ان الباقية مع كثرتها
اقل من المنفصلة هـ

فيه نظر لان الاجزاء النارية التي
فيه صرفة فلا تكون مرئية هـ

الاجزاء النارية التي فيها مع انها غير ظاهره للحس عند السمق والرض
فلم لا يجوز ان يكون ههنا مثله فان قيل ليس فيها اجزاء نارية لكنها
تسخن بدن الحي عند انفعالها عنه بالخاصية كان قولا بانها تسخن
بالخاصية لا بالكيفية وهذا خلاف ما قالته الاطباء والجواب ان
الاجزاء النارية التي في الزفوت انما لا تظهر للحس لكونها منكسرة
الكيفية للمزاج فان قالوا بمثله ناقضوا مذهبهم والا لزمهم ما مر
نكتة اعلم ان استضارة النار الساترة لما وراها انما يكون
لها اذا علقت شيا ارضيا ينفعل بالضوء عنها ولذلك اصول الشعل
وحيث النار قوية هي شفافة لا يقع لها ظل ويقع لما فوقها ظل
عن مصباح اخر، يريد بيان ان النار المرئية ليست ببسيطة
والبسيطة شفافة لا لون لها فالمراد باستضارة النار شعلتها وقيدها
بقوله الساترة لما وراها ليستدل بذلك على كونها مشتملة على
اجزاء ارضية ثم ذكر علة كونها مستضية وهو انفعال اجزاء
الارضية عنها بالضوء فنبه بذلك على ان النار الصرفة شفافة
لعدم ما يقبل الضوء عنها ثم استدل على ذلك ايضا بان النار القوية
المتمكنة من الاحالة التامة للاجزاء الارضية كما في اصول الشعل
وحيث تكون النار قوية من ساير اجزايها انما تكون شفافة ينفذ
البصر فيها عديمة الظل غير ساترة لما وراها ثم قال ويقع لما
فوقها ظل اي لراس الشعلة قوله وربما كان انفراجه وتجمه
وانتشاره اكثر من حجم الشفاف حتى لا يكون لقايل ان يقول ان
الشفيف للانتشار وخلافه لاستعداد الصنوبرية مستحصفه
النار، هذا جواب عن سوال ذكره بعده وهو ان يقال لعل
الشفيف وعدم الظل في اصول الشعل كان لانتشار اجزاء النار
وتفرقها هناك وعدم الشفيف والظل فيما فوقه لاكتنازها واجتماعها
وذلك لان شكل الشعلة يكون في الاكثر مخروطا صنوبريا فالاجزاء
تنتشر في قاعدة المخروط وتجتمع في راسه واجاب بانه ربما
لا يكون شكله كذلك بل كان بالعكس وكان انفراج راس الشعلة
وتجمه اي عظمه وانتشاره اكثر من حجم الشفاف الذي هو اصلها
ومع ذلك يكون الشفيف وعدم الظل في الاصل دون الراس قوله
فتبين من هذا ان النار البسيطة شفافة كالهواء، فهذا هو النتيجة
لما مضى قوله واذا استحال اليها النار المركبة التي تكون منها

واعلم ان الفرق بين هذا المذهب والمزاج ان الاجزاء النارية في المزاج وان كانت موجودة بالفعل لكنها منكسرة الكيفية بخلاف هذا فانهم يقولون كيفيتها باقية واعلم ان حاصل هذا التنبيه مجرد استبعاده

المركب الذي ينفصل عنه اما رطب حار دهني او يابس لطيف فهذان يقبلان الاستحالة الى النارية والذي من شانه ان يصعد اعني مشتعل ولو كان ليس فيه دهنية او هو كثيف فلا يصح الاشتعال فيه والمتحجر تستحيل اجزاؤه الى النارية اضاءة وتسخينا ولكن لا ينفصل عنه شيء م

عها

الشهب

الشهب استحالة تامة شفت فظن انها طفيت، المتحلل اليابس المتصعد
لاكتساب الحرارة اعني الدخان المرتفع من الارض انما يعلو البخار
لان اليابس اكثر حفظا للكيفية الفعلية واشد افراطا فيها لذلك فاذا
بلغ الجو الاقصى الحار بالفعل لبعده عن مجاورة الماء والارض
ومخالطة ابخرتهما وقربه من الاثير اشتعل طرفه العالي اولا ثم
ذهب الاشتعال فيه الى اخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان
الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحالت الاجزاء
الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية لعدم الاستضارة فظن
انها طفيت وليس ذلك بطفو قوله ولعل ذلك من اسباب طفوها
احيانا عندنا، وهو كما اذا القينا شيحة في تنور مسجور صارت
النار فيه شفافة لقوتها فان الشيحة تشتعل ثم تنطفي قوله
والاشبه ان اكثر السبب في ذلك عندنا استحالة النارية هواء
وانفصال الكثافة الارضية دخانا الذي كلما قويت النارية قل
لانها تكون اقدر على احالة الارضية بالتمام نارا فلم يبق ما يكون
دخانا بقاره في النار الضعيفة، وذلك لان النار عندنا تكون
في الاكثر ضعيفة لاحاطة اضدادها بها فتستحيل هواء او ينفصل
عنها دخانا ثم بين حال احالتها الارضية بحسب قوتها وضعفها
قوله وهذه النكتة غير مناسبة بحسب النوع للغرض ومناسبة
بحسب الجنس، الكلام كان في المركبات وسببها في المزاج والجر
الكلام الى ابطال المذاهب المخالفة لذلك وهذا البحث لا يناسبه
من حيث تعلقه بالمزاج والتركيب ويناسبه من حيث تعلقه
بالعناصر التي هي اصول التركيب والمزاج فكان مناسبا بحسب
الجنس دون النوع وكان الاصوب ان يقول وهذه النكتة غير
مناسبة بحسب الصورة ومناسبة بحسب المادة والغرض من
ايراد هذه النكتة هو التنبيه على ان كون النار المحيطة بساير
العناصر غير مرئية وهو لبساطتها تنبيه انظر الى حكمة
الصانع بدا فخلق اصولا ثم خلق منها امزجة شتى واعد كل
مزاج لنوع وجعل اخرج الامزجة عن الاعتدال لاخرج الانواع
عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان
ليستوكره نفسه الناطقة، الشيخ قد لاحظ في هذا الفصل
عبارة الشيخ ابي نصر الفارابي فانه قال في مختصره الموسوم

طبقة من طبقات الهواء

لان العناصر ليست جنسا للمزاج لكنها مادة المزاج والمزاج صورتها لكون المزاج حالا فيها م

بعيونه المسايل بهذه العبارة حكمة الباري تعالي غي الغاية لانه خلق
الاصول فاظهر منها الامزجة المختلفة وخص كل مزاج بنوع من الانواع
وجعل كل مزاج كان ابعد عن الاعتدال سببه كل نوع كان ابعد عن
الكمال وجعل النوع الاقرب من الاعتدال مزاج البشر حتي يصلح لقبول
النفس الناطقة فالاصول هي الاستقصات الاربعة واخرج الامزجة
عن الاعتدال هو مزاج اقرب المعادن الي العناصر وانما قال واقربها
من الاعتدال الممكن لان الاعتدال الحقيقي عنده ليس بموجود
وفي قوله ليشتو نفشه كرة الناطقه استعارة لطيفة منبهة علي التجريد
النفس اذ جعل نسبتها الي المزاج نسبة الطاير الي الوكر واعلم ان
انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها علي كيفية متوسطة وحدانية
تشبه مالها الي مبداها الواحد ويسببها تستحق لان يفيض عليها
صورة او نفسا تحفظها وكلما كان الانكسار اتم كانت التشبه اكمل والنفس
الفايضة بمبداها اشبه واعترض الفاضل الشارح علي قول الشيخ وابعد
كل مزاج لنوع بان كل مزاج انما يستعد لقبول صورة لذاته لا بجعل
غيره واستشهد بقوله في النمط الخامس ان وجود المحدث بالفاعل
وكونه مسبوقا بالعدم ليس بفعل الفاعل بل لذاته واقول موجد
الشي هو الموجد لصفاته الذاتية فان فاعل السواد هو الذي
فعله لونا واما قولهم تلك الصفات له لذاته لا بفعل فاعل فليس
معناه انها ليست بفعل فاعل الشي بل انها انما صدرت عن فاعل الشي
بتوسط ذات الشي وليست بفعل فاعل مباين لهما فان بعض الصفا
محتاجة معها الي غيرها واعترض ايضا علي قوله واقربها من
الاعتدال الممكن مزاج الانسان بان المباحث الطبية شهدت بان
اعدل الاعضا جلد الاصابع واخرجها عن الاعتدال القلب وكان
ينبغي ان تتعلق النفس بتلك الجلدة لا بالقلب اقول كون جلد
الاصابع اعدل الاعضا لا يقتضي كونها اعدل الامزجة علي
الاطلاق فان الاعضا من حيث هي اعضا ليست بقريبة من
الاعتدال لغلبة الجزين الثقيلين عليها وايضا ليست الاعضا مما
يتعلق بها النفس اولا والمزاج المستعد لقبول الصورة الحيوانية فضلا
عن الانسانية ليس هو مزاج الاعضا بل هو مزاج الارواح التي
نقربه الاجزاء الثقيلة والخفيفة فيها من التساوي فهي اول شي تتعلق
النفوس به ثم ان تلك النفوس لتحتاج بسبب محافظة تلك الارواح

وانما يكون هذا عند عدم بعض الاجزاء من الغايه هـ

ومما يويده قول الشيخ في الادوية القلبية فانه قال بهذه العبارة وكلما امعن المزاج في جهة التوسط ازداد الممتزج قبولا لزيادة كمال من معني الحياة فاذا اعتدل جدا حتي تكافات الاضداد فيه وتباطلت علي السوية استعد المزاج لاستكمال بالحياة النطقية المشاكلة للحياة السماوية وهذا الاستعداد هو في الروح الانساني فههنا نص علي ان الاعدل هو الروح لا غيره هـ

واكمالها

واكمالها الشخصي والنوعي اولا الي عضو تحصر تلك الارواح وتمنعها
عن التفرق هو القلب ثم الي عضو يغذيها هو الكبد والي عضو
يعدها لان تصير مبدا للحس والحركة وهو الدماغ ثم الي سائر
الاعضا عضوا بعد عضو بحسب حاجاتها في افعالها المختلفة
المترتبة الي ان ينتهي الي جلد الانملة وغيره فيتم بجميع ذلك الشخص
علي التفصيل المذكور في كتب الطب فهذا وامثاله مما يخفي علي
الناظر في كتبهم ولكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور والحمد
لله رب العالمين **النمط الثالث** في النفس الارضية والسماوية
انما فصل النفس الي الارضية والسماوية لانها لا تقع عليهما بمعني واحد
بعد اشتراكهما في معني فالمعني المشترك قولنا كمال اول لجسم طبيعي اما
الكمال الاول فقد مر بيانه واما الجسم ههنا فبمعني الجنس لا المادة واما
الطبيعي فما يقابل الصناعي والمعني الذي ينضاف الي ذلك فتحصل
النفس الارضية متناولا للنفوس النباتية والحيوانية والانسانية
هو ان يقال بعد قولنا لجسم طبيعي الي ذي حياة بالقوة ومعناه كونه
ذا آلات يمكن ان تصدر عنه بتوسطها وغير توسطها ما يصدر من
افاعيل الحياة التي هي التغذي والنمو والتوليد والادراك والحركة
الارادية والنطق والمعني الذي ينضاف الي ذلك فيتحصل النفس
السماوية هو ان تقول بعد قولنا لجسم طبيعي ذي ادراك وحركة
يتبعان تعقلا كليا حاصلا بالفعل **تنبيه** ارجع الي نفسك
وتامل هل اذا كنت صحيحا بل وعلي بعض احوالك غيرها بحيث تفطن
للشي فطنة صحيحة هل تغفل عن وجود ذاتك ولا تثبت نفسك
ما عندي ان هذا يكون للمستبصر حتي ان النايم في نومه والسكران
في سكره لا يعزب ذاته عن ذاته وان لم يثبت تمثله لذاته في ذكره
ولو توهمت ذاتك قد خلقت اول خلقها صحيحة العقل والهية وفرض
انها علي جملة من الوضع والهية لا يبصر اجزاءها ولا يتلامس
اعضاءها بل هي منفرجة ومعلقة لحظة ما في هواء طلق وجدتها
قد غفلت عن كل شي الا عن ثبوت انيتها بريد ان ينبه علي
وجود النفس الانسانية بان الانسان الكامل الادراك وغير
كامله الذي يختل ادراكه اما بالحواس الظاهرة كالنايم واما بالحواس
الظاهرة والباطنة جميعا كالسكران بشرط انه يكون له مع ذلك فطنة
صحيحة لا يغفل عن وجود ذاته ثم زاد ايضا ما يفرض حالة للانسا

مثال التوليد وغير توسطها لان الكرده ومثال النطق ادراك الكليات هـ

وجب ان تفصل النفوس الارضية الي النباتية والحيوانية والانسانية للعلة المذكورة ع

شرح بلوبجات
انما عبر عنها بالكمال دون الصورة والقوة وان كانت الثلاثة صادقة عليها اذ هي قوة باعتبار فعلها الذي هو التحريك وباعتبار انفعالها عن المحسوسات والمعقولات وصورة باعتبار الهيولي التي بها تقوم وجودها وكمال باعتبار النوع الذي تتقوم بها حقيقته ووجود جنسه المخصص بها لان الكمال اتم من الصورة فانه بالقياس الي الامر المحصل الذي هو النوع والصورة بالقياس الي المادة التي هي بعيدة وغير محصلة وهو ايضا اولي من القوة فان القوة تقال بالنسبة الي فعل صادر هو من العوارض الخارجية ولا كذلك الكمال وللقائل ان يقول الكمال لفظ مشترك فانه يطلق علي المعني المذكور وعلي الامر الذي يتبعه الشي مما يكون خيرا وملايما له ولا شك انه قد استعمل في هذا التعريف علي اشتراكه اذ لو عني به ما يقوم النوع مما احتيج الي التقييد بالاول ليخرج الكمال الثواني وهذا التعريف انما هو للنفس باعتبار تدبيرها للبدن وهي متحدة بالبدن بمعني انه يحصل منهما نوع واحد واما من حيث ذاتها وما هيتها فهي بسيطة ولا يسمي نفسا بذلك الاعتبار بل الاخص بها حينئذ اسم العقل ويتوجه علي هذا التعريف ان كل احد يعلم نفسه علما ضروريا غنيا عن الاكتساب فلا حاجة به الي حد ولا رسم ويمكن ان يجاب بانه تعريف بحسب الاسم لا بحسب الماهية هـ

لان الجسم لو كان بمعني المادة لوجب ان يكون مشروطا لعدم مقارنة الغير والكمال الاول مما كان مقارنا له لم يكن بمعني المادة بل بمعني الجنس الطبيعي الذي لا يشترط معه مقارنة الغير ولا عدمها هـ

حرره بلوبجات
يريد انه في حال النوم يتصرف في خيالاته وقد يتصرف في امور فكرية عقلية وفي حال تصرفه يشعر بانه هو الذي يتصرف وذلك يشعر منه بذاته هـ

ان اراد بافاعيل الحياة ما يصدر عن الحيوان دون غيره فلا يكون التغذي والنمو وتوليد المثل من جملتها وان اراد بها ما يصدر من الحيوان وغيره فيجب انه بعد جمع العناصر وحفظها عن التفرق من جملتها وايضا قوله الي ذي حياة بالقوة لا تدل علي ما ذكره بالمطابقة فلا يجوز استعماله في تعريف النفوس الارضية هـ
قال في اللوبجات ممعرفتك لذاتك وانما غيرها مبصر وريه هـ

لا يدرك فيها شيا غير ذاته وهو ان يتوهم انه خلق اول خلقه حتى لا يكون
له تذكر اصلا واشترط كونه صحيح العقل ليتنبه لذاته وكونه صحيح الهيئة
ليلا يوذيه مرض فيدرك ها الا لذاته غير ذاته وكونه بحيث لا يبصر
اجزاءه ليلا يدرك جملة فيحكم بانه هي ولا يتلامس اعضاءه ليلا
يحس باعضائه بل منفرجة ومعلقة في هواء طلق بفتح الطا وسكون
اللام اي غير محسوس بكيفية غريبة منه من حر او برد يقال يوم
طلق وليلة طلقة اذا لم يكن فيه حر ولا قر ولا شي يوذي وانما اشترط
كون الهواء طلقا ليلا يحس بشي خارج عن جسده ايضا فان الانسان
في مثل الحالة المذكورة يغفل عن كل شي كاعضائه الظاهرة والباطنة
وكونه جسما ذا ابعاد وحواسه وقواه وكالاشيا الخارجة عنه جميعا
الا عن ثبوت ذاته فقط فاذن اول الادراكات على الاطلاق هـ
واوضحها هو ادراك الانسان نفسه وظاهر ان مثل هذا الادراك
لا يمكن ان يكتسب بحد ورسم او يثبت بحجة وبرهان وقول الفاضل
الشارح ان الشيخ لم يبين ان هذه القضية اولية او برهانية ثم
حكمه عليها بانها برهانية ثم تحمله في اقامة البرهان عليها ثم تزييفه
لبراهينه خبط كلها لا فايدة في الاشتغال بها تنبيه بماذا
تدرك حينيذ وقبله وبعده ذاتك وما المدرك من ذاتك اترى
المدرك منك احد مشاعرك مشاهدة ام عقلك وقوة غير مشاعرك
وما يناسبها فان كان عقلك وقوة غير مشاعرك بها تدرك افبوسط
تدرك ام بغير وسط ما اظنك تفتقر في ذلك حينيذ الى وسط فانه
لا وسط فبقي ان تدرك ذاتك من غير افتقار الى قوة اخرى والى
وسط فبقي ان يكون بمشاعرك او بباطنك بلا وسط ثم انظر يريد
التنبيه على ان الانسان لا يدرك نفسه الا بنفسه لا بقوة غير نفسه
ولا بتوسط شي اخر وذلك بالبحث عن المدرك عند الفرض المذكور
بل في جميع احوال الادراك ما هو وكذلك المدرك وبدا بالمدرك
وقسمه الى المشاعر الظاهرة والى الباطنة كالعقل وغيره وقسم الباطنة
الى ما يدرك بوسط او بغير وسط والى ما يدرك بنفسه او بقوة
شي اخر غيره وبين ان الادراك في الفرض المذكور لم يكن بقوة اخرى
ولا بتوسط شي اخر لان المدرك في ذلك الفرض كان غافلا عما يغايره
فبقي ان يكون ذلك الادراك بالمشاعر الظاهرة او الباطنة بلا وسط
وعلى وجه لا يتصور مغايرة بين المدرك والمدرك البتة تنبيه

المحصل

امام
اما كونها معلقة فلانها لو كانت موضوعة
على جسم صلب لا تغفل عنه فيحصل له به
شعور واما الهواء الطلق الى اخره

شرح ملوطاب
قوله غفلة عن كل شي سوى اسك هذه
مقدمة اعتبارية ليس التصديق بها
الا لاهل الفطانة مقتصرة النفع عليهم
ومن يتوقف ذهنه عن التفطن لهذا
الاعتبار حتى يكون مجوزا ان يكون الانسان
موجودا كامل الخلقة والعقل غير
مبلوغ بافة وقد فرض ذلك الفرض ولا يشعر
بذاته بل يكون حكمه حكم الجماد فهذا البرهان
معه ضايع ومع من يتفطن لها فهو
قاطع هـ

المحصل ان المدرك منك اهو ما يدركه البصر من اهابك لا فانك ان
انسلخت عنه وتبدل عليك كنت انت انت او هو ما تدركه بلمسك ايضا
وليس ايضا الا من ظواهر اعضائك لا فان حالها ما سلف ومع ذلك
فقد كنا في الوجه الاول من الفرض اغفلنا الحواس عن افعالها فبين
انه ليس مدركك حينيذ عضوا من اعضائك كقلب او دماغ وكيف
وقد يخفى عليك وجودهما الا بالتشريح ولا مدركك جملة من حيث
هي جملة وذلك ظاهر لك مما تمتحنه من نفسك ومما نبهت عليه فمدركك
شي اخر غير هذه الاشيا التي قد لا تدركها وانت مدرك لذاتك والتي
لا تجدها ضرورية في ان تكون انت انت فمدركك ليس من عداد ما
تدركه حسا بوجه من الوجوه ولا مما يشبه الحس مما سنذكره يريد
ان يبين ان نفس الانسان ليست بمحسوسة فبحث عن المدرك وقسمه
الى انه يكون اما محسوسا او غير محسوس وان كان محسوسا فهو اما
جزء من البدن او كله وان كان جزءه فهو اما شي من ظواهر اعضائه
او شي من بواطنها وهذه اربعة اقسام ثم ابطل ان يكون المدرك
شيا من ظواهر البدن بوجهين احدهما ان الانسان لو انسلخ
عن ظواهر بدنه لكان هو هو ولكان مدركا لذاته والثاني ان
ظواهر البدن لا تدرك الا بالحواس وهو في الفرض المذكور كان
غافلا عن الحواس وعما يدركه الحواس مع انه مدرك لذاته وابطل
ان يكون المدرك شيا من اعضائه الباطنة بانها لا تدرك الا بالتشريح
وهو في الفرض المذكور كان غافلا عن التشريح وعما يوجبه التشريح
وابطل ان يكون المدرك جملة البدن بانه حين يمتحن من نفسه
يجد نفسه مدركا لذاته وغافلا عن تفاصيل اعضائه وبانه ادراك
المركب لا ينفك عن ادراك اجزائه التي يكون كل واحد منها غير
المركب وكان الانسان في الفرض المذكور غافلا عما يغايره فظهر
ان المدرك هو شي غير اجزاء البدن جملة وفرادى التي يمكن
ان يغفل عنها المدرك لذاته حالة الادراك لكونها غير ضرورية
الادراك في كونه مدركا لذاته وظهر من ذلك ان المدرك ليس
بمحسوس ولا ما يشبه المحسوس مما سيذكره يعني المتخيل والموهوم
وهم وتنبيه ولعلك تقول انما اثبت ذاتي بوسط من فعلي
فيجب اذن ان يكون لك فعل تثبته في الفرض المذكور او حركة
او غير ذلك ففي اعتبارنا الفرض المذكور جعلناك بمعزل من ذلك

واما بحسب الامر الاعم فان فعلك ان اثبته فعلا مطلقا فيجب ان تثبت
منه فاعلا مطلقا لا خاصا هو ذاتك بعينها وان اثبته فعلا لك فلم
يثبت به ذاتك بل ذاتك جزء من مفهوم فعلك من حيث هو فعلك
فهو مثبت في الفهم قبله ولا اقل من ان يكون معه لا به فذاتك مثبتة
لا به؛ اثبات الاشياء التي تخفي وجودها قد يكون بعللها كما في برهان
اللم وقد يكون بمعلولاتها كما في الدليل ووهم الانسان لا يذهب
الي اثبات ذاته بعلله فان وجوده له اظهر من وجود علله فان ذهب
فعساه يذهب الي اثباته بمعلولاته التي هي افعاله واثاره فان
اكثر القوي تثبت بافعالها واثارها والشيخ ابطل هذا الوهم بوجهين
وجه خاص بهذا الموضع وهو ان الانسان في الفرض المذكور كان
غافلا عن افعاله مع ادراكه ذاته ووجه عام وهو ان الفعل ان
اخذ من حيث هو فعل ما من غير اختصاص بفاعله فهو لا يدل الا علي
فاعل ما غير معين ولا يمكن ان يستدل الانسان به علي فاعل معين
هو ذاته وان اخذ من حيث هو فعل لفاعل معين فالفاعل المعين
يكون معلوما قبله ولا اقل من ان يكون معه فلا يمكن ان يستدل بذلك
عليه وبالجملة الاستدلال بالفعل علي الفاعل استدلال ناقص لا يتادي
الي معرفة ذات الفاعل ما هو فاذن اثبات الانسان نفسه بواسطة
فعلها محال والفاضل الشارح نسب كلام الشيخ في هذه الفصول الي
التطويل ورام اختصاره بحجة علي ان ذات الانسان ليست هي
اعضاءه فقال الانسان عالم بثبوته وان كان غافلا عن جميع
اعضائه والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فذاته مغايرة لاعضائه
وهذا هو الذي قرره الشيخ بعينه ثم عارضه بان الانسان يعلم ذاته
المخصوصة ولا يخطر بباله تصور النفس التي يقولون بها وكل ما
يجعلونه عذرا عن ذلك فهو عذر عن هذا الكلام واقول ليت شعري
ما يريد بالنفس التي يقولون بها ان اراد بها ذات الانسان المدركة
المحركة فلا مغايرة وان اراد بها شيا اخر فالشيخ لم يقل بها وينبغي ان
تعلم ان هذا الرجل اعظم قدرا من ان يجهل امثال هذا لكنه يتجاهل في
كثير من المواضع تقربا الي الجهال **اشارة** هو ذا يتحرك الانسان
بشي غير جسميته التي لغيره وبغير مزاج جسمه الذي يمانعه كثيرا حال
حركته في جهة حركته بل في نفس حركته؛ يريد اثبات نفس للانسان
غير الجسمية والمزاج يصدر عنها الافاعيل المنسوبة اليها من ماخذ

قوله حال حركته منصوب علي الظرف اي
وقت حركته وجعل الامام حال حركته هو
منصوبا بنزع الخافض اي في حال حركته
وفسر حال الحركة بالسرعة والبطو لكونها
من احوال الحركة اي من صفاته هو

اخر

اخر وهو الوجه الذي يثبت به صور ساير الانواع وقواها فنقول
قبل الخوض فيه ان صور الكاينات تقوم موادها وتجعلها شيا ما غير
المواد وهي من حيث هي كذلك مباد لفصول منوعة ومن حيث
يصدر عنها افعال مختلفة هي قوي وطبايع فمن الافعال الصادرة
عنها حفظ موادها المجتمعة من الاستقصات المتضادة بكيفياتها
المتداعية الي الانفكاك لاختلاف ميولها الي امكنتها المختلفة
والصورة التي تقتصر فعلها علي هذا القدر معدنية ومنها الافعال
النباتية التي منها جمع اجزاء اخر من الاستقصات واضافتها الي
موادها وصرفها في وجوه التغذية والانماء والتوليد والصورة
التي يصدر عنها هذه الافعال مع الحفظ المذكور نفس نباتية
ومنها الافعال الحيوانية التي هي الحس والحركة والصورة التي
يصدر عنها هذان الفعلان مع الافعال النباتية والحفظ المذكور
نفس حيوانية واما النفس الانسانية فهي التي يصدر عنها الافعال
السابقة كلها مع النطق وما يتبعه فالشيخ يريد في هذا الفصل
ان يستدل ببعض هذه الافعال علي وجود النفس الانسانية
من حيث هي نفس او صورة ما لا من حيث هي ذاتنا المدركة
لنفسها فانها من حيث هي تلك لا يمكن ان تثبت بافعالها علي ما مضي
وبدا باظهر الافعال المذكورة وهو الحركة الارادية والحس فاستدل
بالحركات الارادية المختلفة اولا وذلك لانها تقتضي مبدا ولا
يجوز ان يكون مبداها جسمية الانسان لانها موجودة لغير
الانسان كالعناصر والجمادات ولا يجوز ان يكون مبداها المزاج
لان المزاج يقتضي حركة المركب الي امكان يقتضيه غالب اجزايه
اما مطلقا او بحسب الاجتماع او سكونه في مكان اتفق حدوثه
فيه علي ما تقرر وبالجملة لا يقتضي حركات مختلفة في جهات
مختلفة لكونه كيفية متشابهة غير مختلفة بل هو مما يمانع الانسان
كثيرا وقت حركته في جهة الحركة كما اذا اصعد انسان الي جبل
فانه يريد الفوق ومزاج بدنه لغلبة الثقيلين فيه يقتضي
السفل بل وفي نفس حركته كما اذا اراد الانسان ان يتحرك علي
الارض ومزاجه يقتضي سكونه عليها لثقله والفاضل الشارح
فسر حال الحركة في قوله يمانعه كثيرا حال حركته في جهة حركته
بالسرعة والبطو فقال وذلك في وقت الاعيا فان المزاج يمانع

في الوهم والتنبيه الذي قبل هذه
الاشارة بقوله ولعلك تقول انما اثبت
ذاتي بوسط من فعلي الي اخره
هو

في النمط الثاني في الاشارة التي
اولها انك لتعلم ان الجسم اذا خلي بطبعه
وللبسيط مكان واحد الي اخره هو

لكونه كيفية متشابهة بين الثقل
والخفة ايضا هو

كون الحركة سريعة كالانسان اذا اراد دفع قدميه فجهة الحركة الارادية
هي الفوق وعند الاعياء لا تكون تلك الحركة سريعة اقول والاظهر
انه يريد بحال الحركة وقت الممانعة الواقعة بينهما في جهة الحركة بان
يقصد الانسان جهة والمزاج اخرى فان ذلك لا يكون الا في حال
الحركة كما ذكرناه وفسر ايضا بك قوله بل في نفس حركته بالرعشة
قال لان النفس تحركها الى فوق والمزاج الى اسفل فتتركب الحركة منهما
اقول الرعشة لا تتركب من هاتين الحركتين فقط بل ومن كل
حركة في جهة تريدها النفس ومن حركة في مقابل تلك الجهة
تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس فانه اذا احدث محرك
ميلا الى جهة وعارضه مانع احدث ذلك المانع ميلا الى مقابل
تلك الجهة كما في الحجر الهابط اذا وقع على جسم صلب فرجع صاعدا
وايضا عند تحريك النفس الى فوق والمزاج الى اسفل لا تكون الممانعة
بينهما في نفس الحركة بل في جهتها فان الممانعة في نفس الحركة
تكون اما بان تريدها النفس ولا يقصدها المزاج كما في حال الحركة
عن المكان الطبيعي او يقصدها المزاج ولا تريدها النفس كما
في حال الهوي قوله وكذلك تدرك بغير جسميته وبغير مزاج جسميته
الذي يمنع عن ادراك الشبيه ويستحيل عند لقاء الضد فكيف
يلمس به وهذا هو استدلال بالادراك فانه ايضا يقتضي مبدا
ولا يجوز ان يكون مبداه الجسمية المشتركة ولا المزاج فانه
كيفية ما لا تتاثر عما يوافقها في النوع فيمنع المدرك عن ادراكه
اذ الادراك انما يحصل بانفعال المدرك على ما سيظهر ويستحيل
عما يخالفها فلا يبقى معه وجوده فكيف يلمس المدرك بها وهي
غير موجودة قوله ولان المزاج واقع فيه بين اضداد متنازعة
الى الانفكاك انما يجبرها على الالتئام والامتزاج قوة غير ما
يتبع التئامها من المزاج وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام
فكيف لا يكون قبل ما بعده وهذا الالتئام كما يلحق الجامع الحافظ
وهن او عدم يتداعى الى الانفكاك وهذا استدلال بوجود
المزاج نفسه وبقائه على وجود النفس وهو ان المزاج كما مر
انما يحدث بين استقصات متضادة متنازعة الى الانفكاك
لاختلاف ميولها الى امكنتها فهو محتاج اولا الى شيء يجمعها بالقسر
حتى يمتزج ويلتئم بعد الاجتماع ثم يتفاعل فيحدث بعد ذلك

المزاج

امام
النفس لو كانت هي المزاج لما حصل الادراك
باللمس لان الملموس ان كان شبيها باللامس
لم ينفعل عنه فلا يحصل به شعور وان لم يكن
شبيها كان ضدا فعند اجتماعهما لا بد
وان تتغير كيفية مزاج اللامس اعني انه
تزول الكيفية الاولى وتحصل كيفية
اخرى واذا كان كذلك فعند حصوله
تزول الكيفية الاولى وتحصل كيفية اخرى
واذا كان كذلك فالشاعر بالملموس ليس
هو الكيفية الزائلة فان المعدوم لا يدرك
شيئا ولا الكيفية الحادثة لانها بالنسبة
الى الملموس كالشبيه والشيء لا يحس
بشبيهه ولانها حال حدوثها لا تنفعل
مرة اخرى واذا لم تنفعل وجب ان لا
يحصل الاحساس م

قيل انه احتراز عن ادراك الحار
الاخر م
لما كان اللمس عبارة عن ادراك مخصوص
فاطلق قوله يلمس واراد به يدركه م

بانه لا يبقى الجامع جامعا ولا الحافظ
حافظا وذلك بانقطاع تعلقه عن
البدن م
اي في صفة الجامعية والحافظية
دون الذات م

المزاج والى شيء يحفظ الاستقصات بالقسر مجتمعة ليبقى المزاج موجودا
والا لتفرقت بحسب طبايعها فانعدم المزاج فالمزاج المستمر الوجود
محتاج الى جامع وحافظ احدهما سبب وجوده والثاني سبب
بقائه وهما متقدمان على الالتئام المتقدم على المزاج وهذا
هو المراد من قوله وكيف وعلة الالتئام وحافظه قبل الالتئام
فكيف لا يكون قبل ما بعده اي وكيف وعلة الالتئام وحافظه
يكونان قبل الالتئام المستمر الوجود فكيف لا يكونان قبل المزاج
الباقي الذي هو بعد الالتئام وهذا الالتئام يتداعى الى
الانفكاك عند لحوق الجامع او الحافظ وهن بالامراض المنهكة
مثلا او عدم بالموت لارتفاع المعلول عند ارتفاع العلة وهذا
استدلال موكد للذي قبله باعتبار المشاهدة فاذن هناك
شيء هو الجامع والحافظ للمزاج وهو الشيء الذي صار المركب به
انسانا قوله فاصل القوى المدركة والمحركة والحافظة للمزاج شيء
اخر لك ان تسميه بالنفس وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء
بدنك ثم في بدنك هذه نتيجة لما تقدم وانما صرح بتسميته
بالنفس لان الاصطلاح وقع على ان مبدا هذه الافعال
هو النفس ولما تبين كونه صورة وكان كل صورة جوهرا صرح
بانه جوهر فعال وهذا هو الجوهر الذي يتصرف في اجزاء بدنك
ثم في بدنك انما كان تصرفه في اجزاء البدن اقدم من تصرفه
في البدن لانه يتعلق اول تعلقه بالروح ثم بالاعضاء التي هي
اوعيته ثم بساير الاعضاء الرئيسة التي هي مبادي الافعال
الحيوانية والنباتية ثم بالاعضاء المرؤوسة الباقية وعند ذلك
يصير متصرفا في جميع البدن وانما اختار الشيخ من الافعال
المنسوبة الى النفس للاستدلال المذكور الحركة والادراك
لغرض يذكره في الفصل التالي لهذا الفصل ولم يذكر النطق
لان ماهيته غير بينة الى ان يبين وانما وقع الى الاستدلال
بالمزاج لا بالقصد بل انما اراد ان يذكر ان النفس ليست هي
المزاج على ما ذهب اليه بعض الناس فذكر ان المزاج نفسه
محتاج الى النفس فكيف يكون هو النفس وقد يرد على هذا
الموضع سؤال مشهور وهو ان يقال انكم قلتم ان المركبات
انما تستعد لقبول صورها من مبداها بحسب امزجتها المختلفة

اي للمزاج جامع وحافظ هي النفس م
كما في المرض والموت م

جرم لموجات
الروح جرم حار لطيف يتولد من لطيف
الاخلاط الاربعة وبخاريتها ومنبعه
القلب وعند انبعاثه منه يسمى روحا
انيا ومن القلب يتوزع هذا الروح على
جميع الاعضاء بتوسط الشرايين وهي
العروق الضوارب فما يصعد الى الدماغ
بتوسطها يصير مزاجه قريبا من الاعتدال
لان الروح في نفسه حار والدماغ بارد
وللطفه يسرع انفعاله عن برد الدماغ
كما يصل اليه من غير زمان يعتد به فينكسر
من حرارته بتلك البرودة فيقارب
الاعتدال فيستعد بذلك المزاج لاجل
قربه من الاعتدال لقبول قوة الحس
والحركة الارادية وهي اشرف القوى
البدنية ومن الدماغ يتوزع على اعضاء
الحس والحركة الارادية ويسمى هذا
الصاعد المتوزع من الدماغ بواسطة
العصب النابت منه على تفصيل هو
اليق بعلم الطب روحا نفسانيا والصاعد
من الروح المنبعث من القلب الى الكبد
والاوردة اعني العروق الغير الضوارب
يستعد بالمزاج الذي يقبله منها لقبول
القوى النباتية وهي الغادية والنامية
والمولدة متوزعا على كل عضو بحسبه
ويسمى روحا طبيعيا ولما كان القلب هو
الذي ينبعث منه الروح الحامل لجميع
القوى البدنية لا جرم كان هو الرئيس
المطلق م

ونحب من ذلك تقدم الامزجة على تلك الصور والآن تقولون ان
النفس التي هي صورة للحيوان جامعة لاستقصاته والجامعة للاستقصات
يجب ان تكون متقدمة على المزاج وهذا تناقض واجاب الفاضل
الشارح عن ذلك بان الجامع للاجزاء النطفة نفس الوالدين ثم انه
يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الام الى ان يستعد لقبول نفس ثم انها
تصير بعد حدوثها حافظة له وجامعة لساير الاجزاء بطريق ايراد
الغذا وقال في رسالته المشتملة على اجوبة مسايل المسعودي واعلم
ان الجامع لتلك العناصر غير الحافظ لذلك الاجتماع ومما كتب بهمنيار
الى الشيخ وطالبه بالحجة على ان الجامع للعناصر في بدن الانسان هو
الحافظ لها فقال الشيخ كيف ابرهن على ما ليس فان الجامع لاجزاء
بدن الجنين هو نفس الوالدين والحافظ لذلك الاجتماع اولا القوة
المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة ثم قال وتلك القوة ليست قوة
واحدة باقية في جميع الاحوال بل هي قوى متعاقبة بحسب
الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين وبالجملة فان تلك المادة تبقى
في تصرف المصورة الى ان يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس
الناطقة فحينئذ توجد النفس فهذا ما قال هذا الفاضل فيه اقول
وقال الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الاولى من علم النفس في
الشفا فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة استقصات بدنه
ومولفها ومركبها على نحو يصلح معه ان يكون بدنا لها وهي حافظة
لهذا البدن على النظام الذي ينبغي فقول الشيخ في الشفا دال على انه
بخالف ما ذهب اليه الفاضل الشارح هنا وما نقله عن الشيخ في
رسالته وايضا ان كانت نفس الام مدبرة للمزاج فكيف فوضت
التدبير بعد مدة الى الناطقة وانما يجري امثال هذا بين فاعلين
غير طبيعيين يفعلان بارادات متجددة وان كانت القوة المصورة
مدبرة والمصورة من القوى الخادمة للنفس التي تكون بمنزلة الآلات
فكيف حدثت المصورة قبل حدوث النفس التي هي مخدومها وكيف
فعلت بذاتها فان الالة ليس من شانها ان تفعل من غير مستعمل
اياها وما يقتضيه القواعد الحكمية التي افادها الشيخ وغيره هو ان
نفس الابوين تجمع بالقوة الجاذبة اجزاء غذائية ثم تجعلها اخلاطا
وتفرز منها بالقوة المولدة مادة المني وتجعلها مستعدة لقبول قوة
من شانها اعداد المادة لصيرورتها انسانا فتصير بتلك القوة منيا

للامام ان يقول ان المصورة التي
كانت في مني الابوين قبل حدوث
نفس المولود هي ليست بخادمة لها
بل هي خادمة لنفس الوالدين كما
يشهد به الكتب الطبية هـ

وتلك

وتلك القوة تكون صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم
ان المني يتزايد كمالا في الرحم بحسب استعداداته يكتسبها هناك
الى ان يصير مستعدا لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع حفظ المادة
الافعال النباتية فتجذب الغذاء وتضيفها الى تلك المادة فينميها
ويتكامل المادة بتربيتها اياها فتصير تلك الصورة مصدرا مع
ما كان يصدر عنها لهذه الافاعيل وهكذا الى ان تصير مستعدة
لقبول نفس اكمل يصدر عنها مع جميع ما تقدم الافعال الحيوانية
ايضا فيصدر عنها تلك الافعال ايضا فيتم البدن ويتكامل الى
ان يصير مستعدا لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم
النطق وتبقى مدبرة في البدن الى ان يحل الاجل وقد شبهوا
تلك القوى في احوالها من مبدا حدوثها الى استكمالها نفسا
مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مستعلة تجاوره ثم يشتد فان
الفحم بتلك الحرارة يستعد لان يتجمر وبالتجمر يستعد لان يشتعل نارا
شبيهة بالنار المجاورة فمبدا الحرارة النارية الحادثة في الفحم كتلك
الصورة الحافظة واشتدادها كمبدا الافعال النباتية وتجمرها
كمبدا الافعال الحيوانية واشتعالها نارا كالناطقة وظاهر ان
كل ما يتاخر يصدر عنه مثل ما يصدر عن المتقدم وزيادة ثم
فجميع هذه القوى كشي واحد متوجه من حد ما من النقصان
الى حد ما من الكمال واسم النفس واقع فيها على الثلث الاخيرة فهي
على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود وتبين من ذلك ان
الجامع للاجزاء الغذائية الواقعة في المنيين هو نفس الابوين
وهو غير حافظها والجامع للاجزاء المضافة اليها الى ان يتم البدن
والى اخر العمر والحافظ للمزاج هو نفس المولود وقول الشيخ
انهما واحد بهذا الاعتبار وقوله ان الجامع غير الحافظ بالاعتبار
الاول وبالجملة فالغرض ههنا على التقديرين اعني ان يكون
الجامع والحافظ شيئين او شيئا واحدا حاصل لان المزاج محتاج الى
شي اخر هو النفس سواء كانت نفس ذلك البدن او نفسا اخرى
اشارة فهذا الجوهر فيك واحد بل هو انت عند التحقيق يريد
ان يبين ان الجوهر الذي اثبته في الفصل المتقدم بالحركة والادراك
وحفظ المزاج هو شي واحد بعينه وهو تلك الذات المدركة
لنفسها المذكورة في الفصول المتقدمة ويشير الى كيفية ارتباط

اي يصير مصدرا لجذب الغذا واضافته
والانماء مع انها حافظة للصورة المنوية

هذا التقدير يقتضي ان تكون النفس
الناطقة قبل تسميتها ناطقة كانت
في صلب الابوين هـ

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور بابرا عنه
وكفى عبده ١٢٧٥

ولقايل ان يقول اذا جوز ثم ذلك فلم
لا يجوز ان يكون الجامع لاجزاء بدن
الولد مزاج الابوين ثم اذا اجتمعت
تلك الاجزاء وحصل المزاج فحينئذ يكون
ذلك المزاج حافظا لذلك الاجتماع وموردا
عليه ساير الاجزاء بطريق الغذاء هـ

بالبدن وبين ان كل واحد منهما ينفعل عن الاخر بحسب ذلك الارتباط
فقال فهذا الجوهر فيك واحد وذلك لان الشي الذي يصدر عنه
الحركة الارادية في الانسان هو الذي يدرك فيه وذلك بديهي
وهو الذي اذا اصابه وهن اوعدم تداعي بدنه الي الانفكاك
وذلك تجربي ثم قال وهو انت عند التحقيق وذلك لانك تعلم
يقينا انك تتحرك بارادتك وتدرك بمشاعرك او بعقلك وان من آثارك
يبقي مادمت باقيا ولو عمرت مائة سنة ويزول عند حلول
الاجل بسويعات فيا خذ البدن في الانفكاك والانحلال وانما
استدل علي وجود النفس في الفصل المتقدم بالحركة والادراك
دون الافعال النباتية ليتبين لك ان تلك النفس هي انت فانك
لاتشك في صدور هذين الفعلين عنك وتشك في صدور الافعال
النباتية عنك الي ان يتبين لك بنوع من البيان **قوله** وله
فروع من قوي منبثة في اعضايك وذلك لان النفس واحدة وقد
يصدر عنها افعال متقابلة كالشهوة لشي والغضب علي شي والدفع
لشي والجذب لاخر وهي من حيث تكون مشتهية لاتكون غاضبة
وبالعكس والاشتغال باحدهما ربما يمنعها عن الاشتغال بالاخر
فاذن هي مبدا لاشياء متقابلة يصدر عنها بحسبها الافعال
المتقابلة فتلك الاشياء من حيث هي مبادي التغيرات قوي ومن
حيث لاتفعل بانفرادها بل بفعل اذا استعملتها النفس فروع
لها بها ارتبطت بالبدن **قوله** فاذا احسست بشي من اعضايك شيا
او تخيلت او اشتهيت او غضبت القت العلاقة التي بينها وبين
هذه الفروع هيئة فيك حتي تفعل بالتكرار اذعانا ما بل عادة
وخلقا يتمكن من هذا الجوهر المدبر تمكن الملكات **ه** هذا
بيان كيفية تاثر النفس عن البدن وهو ان يحصل في النفس
هيئة بسبب هذه الافعال التي ذكرها وهي كيفية من الكيفيات
النفسانية وتسمي حالا مادامت سريعة الزوال فاذا تكررت
اذعنت النفس لها فصارت النفس كل مرة اسهل تاثرا حتي تتمكن
تلك الكيفية منها وتصير بطية للزوال فصارت ملكة وبالقيا
الي ذلك الفعل عادة وخلقا **قوله** وكما يقع بالعكس فانه كثيرا
ما يبتدي فيعرض فيه هيئة ما عقلية فتنقل العلاقة من تلك
الهيئة اثرا الي الفروع ثم الي الاعضاء انظر انك اذا استشعرت

جانب

والا لما مانع فعل بعضها بعضا ه

واعلم ان الكلام في هذه القوي وفي كيفية نزول الاثر من النفس اليها وصعوده منها الي النفس سياتي بعد ذلك علي وجه اشرح مما ههنا ه

جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف
شعرك **ه** وهذا بيان كيفية تاثر البدن عن النفس وهو ظاهر
ومعني قوله يقف شعرك هو ان يقوم من الفزع والخشية **قوله**
وهذه الانفعالات والملكات قد تكون اقوي وقد تكون اضعف
ولولا هذه الهيات لما كانت نفس بعض الناس بحسب العادة
اسرع الي التهتك او الي الاستشاطة غضبا من نفس بعض
وهذه اشارة الي ان هذه الكيفيات المذكورة في الجانبين
قابلة للشدة والضعف ويختلف الناس بحسبها في هذه الانفعالات
والملكات وذلك لاختلاف احوال نفوسهم وامزجتهم وبحسب تلك
الشدة والضعف يتفاوتون في اخلاقهم الفاضلة والرذيلة
فيكون بعضهم اشد او اضعف استعدادا للغضب وبعضهم للشهوة
وكذلك في سايرها **اشارة** ادراك الشي هو ان تكون حقيقته
متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك فاما ان تكون تلك
الحقيقة نفس حقيقة الشي الخارج عن المدرك اذا ادرك فيكون
حقيقة ما لا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجة مثل كثير
من الاشكال الهندسية بل كثير من المفروضات التي لايمكن اذا
فرضت في الهندسة مما لايتحقق اصلا او يكون مثال حقيقته
مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وهو الباقي **ه** لما فرغ
من اثبات النفس اراد ان يبين احوال قواها وهي اما مدركة
واما محركة فبدا بالمدركة وذكر اولا معني الادراك في هذا
الفصل **قال** الفاضل الشارح انما قدم الادراك لان الحركة الارادية
لاتوجد الا عند الشعور بمطلوب او مهروب عنه فهي متاخرة
عن الشعور ولاجل ذلك ذهب بعضهم وان كانوا مبطلين الي
تجويز خلو بعض الحيوانات كالاصداف والاسفنجات عن الحركة
اقول ويمكن ايضا ان يقال انما احتاج الحيوان الي الادراك
لاجل الحركة حتي يتحرك الي ملايم وعن غير ملايم ولذلك لم يكن
النبات مدركا والحق انه لاتقدم لاحدهما علي الاخر من
هذه الجهة ولذلك جعلا مبداي فصلين متساويين في الرتبة
للحيوان بل الوجه في تقدم الادراك علي الحركة انه اشرف منها
لانه قد يكون مطلوبا لذاته كما في الانسان والحركة لاتكون البتة
مطلوبة الا لغيرها وبعد ما تقدم **فنقول** الشي المدرك اما ان

هو اعم من الشي الخارجي ويلمن يريد به اياه ه

احتراز عن المثل الافلاطونية لقيامها بانفسها عنده ه

اي علي الباطل ه

قوله اقول ويمكن ايضا اي يمكن ايضا ان يعارض دليل الامام علي تقدم الادراك علي الحركة بان يقال الحركة متقدمة علي الادراك لان الادراك الحركة علة غايية للادراك والعلة الغايية للشي متقدمة علي ذلك الشي وانما قلنا ذلك لانه انما احتاج الحيوان الي اخره ه سج

فيتقدم عليه لكونها علة غاية له ه

يكون ماديا اولا يكون فان كان ماديا فحقيقته المتمثلة هي صورة
منتزعة من نفس حقيقتها الخارجية انتزاعا على الوجه المفصل
في الفصل التالي لهذا الفصل وان يكون مفارقا فلا يحتاج فيه الي
الانتزاع فقوله هو ان تكون حقيقته متمثلة متناول للامرين
يقال تمثل كذا عند كذا اذا حضر منتصبا عنده بنفسه او بمثاله
(ومنه قوله تعالى فتمثل لها بشرا سويا ه)
والادراك يعرض له اضافتان احديهما الي ذي الادراك والثانية
الي الشي المدرك ولاجل ذلك احتاج في تعريفه الي ايراد ذكر
الشي وهو المدرك والي ايراد ذكر ذي الادراك وهو قوله عند
المدرك ولاجل عروض هذه الاضافة كان المدرك والمدرك ايضا
متضايفين والادراك ينقسم الي ادراك بالة والي ادراك بغير
الة بل بذات المدرك وللتنبيه على القسمين قيد التعريف بقوله
يشاهدها ما به يدرك وعلى قوله يشاهدها بحث وهو ان
يقال المشاهدة نوع من الادراك اخذه في بيان معنى الادراك
فان قيل انه اراد بالمشاهدة الحضور فقط قيل الحضور غير كاف
فان الحاضر عند الحس الذي لا تلتفت النفس اليه لا يكون مدركا والجواب
ان الادراك ليس هو كون الشي حاضرا عند الحس فقط بل كونه حاضرا
عند المدرك لحضوره عند الحس لا بان يكون حاضرا مرتين فان المدرك
هو النفس ولكن بواسطة الحس وكلام الشيخ دال عليه واعلم ان الحضور
عند الحس ليس هو الحصول في نفس الحس بل ويجوز ان يكون
ايضا الحصول في الة للحس يتصل بها الحس كانت تلك الالة محلا
للحس او لم تكن
(كما في الحواس الباطنة ه)
والاشيا المدركة تنقسم الي ما لا يكون خارجا عن
ذات المدرك والي ما يكون اما في الاول فالحقيقة المتمثلة عند
المدرك هي نفس حقيقتها واما في الثاني فهي تكون غير الحقيقة
الموجودة في الخارج بل هي اما صورة منتزعة من الخارج ان كان
الادراك مستفادا من خارج او صورة حصلت عند المدرك ابتدا
سوا كانت الخارجية مستفادة منها او لم تكن وعلى التقديرين
فادراك الحقيقة الخارجية هو حصول تلك الصورة الذهنية
عند المدرك واستدل على ذلك بقوله فاما ان تكون تلك الحقيقة
اي المتمثلة نفس حقيقة الشي الخارج عن المدرك اذا ادرك او تكون
مثال حقيقته مرتسما في ذات المدرك غير مباين له وقدم ابطال
القسم الاول على ذكر القسم الثاني فقال بعد ذكر القسم الاول فتكون

حقيقته

حقيقة ما ولا وجود له بالفعل في الاعيان الخارجية مثل كثير من
الاشكال الهندسية مثلا كالكرة المحيطة باثنتي عشر قاعدة مخمسات
بل كثير من المفروضات التي لا يمكن اذا فرضت في الهندسة كما يفرض
مثلا من الممتنعات ليبين به الخلف فتكون تلك الحقيقة مما لا يتحقق
اصلا اذ لا حقيقة لها في الخارج ومما كانت مما يدرك فعلم انها
موجودة لا في الخارج بل عند المدرك وفيما لا يباينه فبابطال القسم
الاول تحقق الثاني واشار الي ذلك بقوله وهو الباقي والمثال
في قوله او تكون مثال حقيقته هو الصورة المنتزعة من الشي
او الصورة التي لا يحتاج الي الانتزاع من الشي الذي لو كان في
الخارج لكان هو فهذا بيان ما قاله الشيخ واعلم ان العلما اختلفوا
في ماهية الادراك اختلافا عظيما وطولوا الكلام فيها لا لخفايها
بل لشدة وضوحها فمنهم من جعل الاضافة العارضة للمدرك الي
المدرك نفس الادراك ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على
كون الادراك صورة وغفل عن استدعا الاضافة ثبوت
المتضايفين فلزمه ان لا يكون ما ليس بموجود في الخارج مدركا
وان لا يكون ادراك ما جهلا البتة لان الجهل هو كون الصورة الذهنية
للحقيقة الخارجية غير مطابقة اياها ومنهم من ذهب الي ان
الادراك غني عن التعريف فلا ينبغي ان يعرف وهو حق الا انهم
يريدون بذلك التخلص عن المدافعة التي وقع القوم فيها واعلم
ان ما ذكره الشيخ ليس بتعريف للادراك ولذلك لم يتحاش فيه عن
ايراد ذكر المدرك فانه لا يجوز ان يقال في تعريف الحركة مثلا
انها حال ما للمتحرك بل هو تعيين للمعنى المسمى بالادراك الذي
يشترك فيه الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل وان كان ذلك
المعنى واضحا غنيا عن التعريف فان الباحثين عن حقايق الاشيا
كثيرا ما يرومون تعيين الاشيا الواضحة المقولة على الاشياء
المختلفة وتلخيصها كالحركة مثلا ليتعرفوا حالها اهي بالتساوي في
تلك الاشيا ام بغير التساوي وكيف نسبتها الي ما يتعلق بها وايضا
فهم كثير من الناظرين في الفلسفة من قولهم النفس تدرك المحسوسات
الجزئية بالة والمعقولات بذاتها ان المدرك للجزئيات هو الالة
لا النفس وشنعوا عليهم بانهم يقولون النفس لا تدرك الجزئيات وطولوا
الكلام في ذلك وجملة اعتراضاتهم وتشنيعاتهم واردة على ما فهموه

هم لا على ما قالته الحكما كما سيجي بيانه في موضعه فمن اعتراضات
الفاضل الشارح في هذا الموضع ان الصورة الذهنية ان لم تكن مطابقة
للخارج كانت جهلا وان كانت مطابقة فلا بد من امر في الخارج وح
لم لا يجوز ان يكون الادراك حالة نسبية بين المدرك وبينه وان
الصورة المتخيلة لم لا يجوز ان تكون موجودة قايمة بانفسها كما قاله
افلاطن او بغيرها من الاجرام الغايبة عنا وهذا وان كان مستبعدا
لكنه بالتزام ان صورة السما في الذهن مساوية للسما غير مستبعد
والجواب عن الاول أن من الصورة ما هي مطابقة للخارج هي
العلم ومنها ما هي غير مطابقة للخارج هي الجهل فاما الاضافة فلا
توجد فيها المطابقة وعدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون
الادراك بمعنى الاضافة علما ولا جهلا وعن الثاني ان افلاطن
لم يذهب ولا غيره الي ان المحالات المناقضة لانفسها موجودة في
الخارج ولا امكن ان يذهب الي ذلك ذاهب واما القول بكون
الصور المدركة في جسم غايب عن المدرك فليس بمستبعد فقط
بل انما هو مع ذلك من المحالات الظاهرة وليس كذلك القول بان صورة
السما المنطبعة في آلة الادراك مساوية للسما لاحتمال ان يكون
الانطباع في مادة الجسم الذي هو آلة الادراك او في القوة ه
المدركة الحالة فيه اللذين لا حظ لهما في الصغر والكبر من حيث
ذاتهما او لاحتمال ان يكون المنطبع اصغر مقدارا من السما وذلك غير
قادح في المساواة بحسب الصورة فان الكبير والصغير من الانسان
متساويان في الصورة الانسانية ولما لم يكن ذلك محالا فمجرد
الاستبعاد الذي ادعاه لا يقتضي بطلانه على ان هذا الاستبعاد
ليس بوارد على القول بان الادراك انما يكون بصورة مطلقا بل غاية
ما في الباب انه يرد على القايلين بان الابصار انما يكون بانطباع
صورة في الرطوبة الجليدية والتخيل يكون بانطباع صورة في الالة
الجسمانية الموضوعة للتخيل ولا يرد على ساير الادراكات الجسمانية
والعقلية ولا في الموضعين المذكورين ايضا على القايلين بالشعاع
او على من يذهب مذهب الشيخ ابي البركات في القول بان الصورة
المتخيلة تنطبع في النفس ولولا ان هذا البحث خارج عما في الكتاب
لاوردنا التحقيق فيه لكن التجاوز عن هذا القدر يقتضي التعسف
ومنها قوله انه لزم من قول الشيخ اثبات الصورة الذهنية فانما

لزم

امام
وايضا فلم لا يجوز أن يقال ان الصورة
التي نعقلها او نتخيلها وان لم تكن حاضرة
عندنا الا انها موجودة في انفسها
اما بان تكون قايمة بانفسها الخ
هر

قال الامام والذي يدل على ان الابصار
لا يستدعي انطباع صور المريات في
البصر انا نرى نصف كرة العالم وتحيل
انطباع العظيم في الصغير هر

لزم فيما لا يكون موجودا اما المحسوسات التي لا تدرك الا اذا كانت
موجودة فيحتمل ان يكون ادراكها اضافتها الي المدرك اليها والجواب
ان الادراك معنى واحد انما يختلف باضافته الي الحس او العقل
فاذا دلت ماهيته في موضع على كونه امرا غير مضاف عرضت
لها الاضافة علم قطعا انه ليس نفس الاضافة اينما كان ومنها
قوله حصول الاستدارة والحرارة في القوة المدركة يقتضي
صيرورتها مستديرة حارة والجواب ان الاستدارة ان كانت
جزئية كانت ذات وضع ولا محالة يكون محلها ذا وضع فيصير الجزء
الذي هو محلها مستديرا بها من حيث هو محلها ولا يلزم من
ذلك انه يصير المدرك الذي يكون ذلك المحل الة له مستديرا
وان كانت كلية لم تكن ذات وضع ولا يقتضي ان يصير محلها
مستديرا واما الحرارة فانها لا تقتضي كون محلها حارا الا اذا
كان الحال هي بعينها والمحل جسما خاليا عن ضدها من شانه ان
ينفعل عنها ولا يلزم من ذلك ان صورتها المغايرة لها اذا حلت
جسما او قوة جسمانية ان تجعلها حارة فضلا عن ان تجعل المدرك
الذي يكون ذلك المحل الة له حارا والاعتراضات التي اوردها على
كل واحد من الادراكات الجزئية تجري مجرى هذه والاشتغال بها
يقتضي تطويل شرح الكتاب بما ليس في متنه واما احتجاجاته بعد
تسليم احتياج الادراك الي حصول صورة في المدرك على انه امر
وراء ذلك الحصول فمنها قوله لو كان ادراك السواد عبارة عن
حصوله بشي فقط لكان الجسم الاسود مدركا والجواب ان حصول
الشي للشي يقع بالاشتراك او التشابه على معاني مختلفة كحصول
الجوهر للجوهر وللعرض وحصول العرض للعرض وللجوهر والصورة
للجسم او المادة وعكسها والحاضر لما حضر عنده وعكسه الي غير ذلك
ولما كان الحصول الادراكي معلوما ولم يكن المراد من هذا القول
تعريفا للادراك لم يتعرض لبيان الاقسام بل اقتصر على تعيين هذا
الحصول بانه حصول صورة ما للمدرك لا الشي على الاطلاق ولما لم
يكن هذا الحصول بمعنى حصول العرض لموضوعه لم يجب ان يكون
مدرك السواد ومنها قوله وايضا لوجب انا اذا تصورنا موجودا
ليس بجسم ولا قايما في جسم واعتقدنا حلول السواد فيه ان
يقطع بكونه عالما به والجواب ان اعتقاد حلول السواد فيه ان

حصول الجوهر للجوهر كحصول الماء
للتموك وحصول الجوهر للعرض كحصول
الجسم الذي هو جوهر للمكان الذي
هو سطح هر
وهو الحصول للمدرك هر

الاسود مع

امام
لو كان الادراك حصول
شي بمجرده

اي الحصول الادراكي هر

امام
لانه اذا كان لا حقيقة للعلم الا حصول السواد لذلك الموجود
فمتى عرفنا ذلك فقد عرفنا انه حصل له ما هو حقيقة العلم لكنا
نعلم بالضرورة انه ليس الامر كذلك فانا بعد العلم بانه تعالى ليس
بجسم ولا حال في الجسم يصح منا الشك في انه تعالى هل يعلم ذاته
وهل يعلم كونه فاعلا لغيره ام لا فعلمنا ان كون الشي شاعرا بالشي
مغايرا لحصول ذلك الشي له هر

كان علي سبيل حلوله في الاجسام فهو جهل وسخف وان كان علي سبيل
حلوله في المجردات فهو معني كونه عالما به ولا تغاير بينهما الا تغاير
الالفاظ المترادفة واما قوله فانا بعد العلم بان الله تعالي ليس بجسم
ولا حال فيه قد يتشكك في انه هل يعلم ذاته وهل يعلم كونه فاعلا
لغيره ام لا ويدل ذلك علي ان كون الشي عالما بشي مغاير لحصول
ذلك الشي له فالجواب ان ذلك انما يقع اذا لم نحقق ان ذاته
باي وجه حصل لذاته وان غيره باي وجه حصل له فان معاني
الحصول مختلفة فاذا حققنا تجرده وحققنا ان كون الشي مجردا
قايما بالذات يقتضي علمه بذاته وبصفاته كما يجي بيانه لم
يتشكك في ذلك ومنها قوله اذا كان تعقل ذاتنا نفس ذاتنا
علي ما يقولون فعلمنا بعلمنا بذاتنا اما ان يكون علمنا بذاتنا
وحينيذ يكون ايضا هو ذاتنا بعينه وهلم جرا في التركيبات الغير
المتناهية واما ان لا يكون هو علمنا بذاتنا ويلزم منه ان لا يكون
ايضا علمنا بذاتنا نفس ذاتنا وهذا من اعتراضات المسعودي
والجواب عنه ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا بنوع
من الاعتبارات والشي الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية
لا تنقطع ما دام المعتبر يعتبره واما قوله حصول الشي للشي
يقتضي تغاير الشيين كاضافة الشي الي الشي وايجاد الشي من الشي
وذلك يقتضي امتناع كون الشي عالما بنفسه والجواب ان تغاير
الاعتبار كاف في الحصول والاضافة فان المعالج لنفسه معالج
باعتبار اخر وليس بكاف في الايجاد لانه يقتضي تقدم الموجد
علي الموجد بالذات ومنها قوله الصورة تحصل في الخيال او في
الجليدية والادراك يكون في الحس المشترك او في ملتقي العصبتين
فلو كان نفس الحصول ادراكا لكانا معا والجواب ما مر وهو
ان الادراك ليس هو حصول الصورة في الالة فقط بل حصوله
في المدرك بحصوله في الالة وههنا الادراك لا يحصل في الحس
المشترك ولا في ملتقي العصبتين بل في النفس بتوسط هاتين
الالتين عند حصول الصورة في الموضعين المذكورين او غيرهما
ومنها قوله انا نعلم ان المبصر هو زيد الموجود في الخارج والقول
بانه مثاله وشبحه يقتضي الشك في الاوليات والجواب ان
المبصر هو زيد لا شك ولا نزاع فيه واما الابصار فهو حصول مثاله

توجيه السوال ان يقال لو كان الادراك معرفا بالصورة الذهنية المطابقة لما في الخارج لكان الادراك يتوقف علي الصور المطابقة لتوقف تصور المعرف علي تصور المعرف واجزائه وتصور المطابقة يتوقف علي تصور ما في الخارج اعني المدرك فيتوقف تصور الشي علي نفسه وانه محال والجواب ان العلم بالمطابقة انما هو شرط في تصور الادراك لكونها ماخوذة في تعريفه ولا يلزم منه الدور لعدم توقفه علي العلم بماهية الادراك واما في نفس الادراك فليس شرطا اذ حصول الادراك غير مشروط بالعلم بماهيته كما عرفت انه لا يلزم من حصول امر تصوره فلا يلزم ما ذكرتم هـ

في آلة

في آلة المدرك وعدم التمييز بين المدرك والادراك هو منشا هذا الاعتراض
ويجري مجري ذلك ما قال غيره من المعترضين ايضا عليه وهو ان الادراك
كيف يكون صورة ذهنية مطابقة لما في الخارج والشعور بالمطابقة
انما يكون بعد الشعور بما في الخارج وجوابه ان المطابقة غير
الشعور بها وانما اشترط فيه الاول دون الثاني فهذه جمل
من الاعتراضات علي ما ذكره الشيخ واجوبتها قد اقتصرنا عليها ايثارا
للاختصار فان فيها وفيما سياتي من بعد لكفاية لمن اخذت
الفطانة بيده كما قال الشيخ في صدر الكتاب تنبيه الشي قد
يكون محسوسا عندما يشاهد ثم يكون متخيلا عند غيبته تتمثل
صورته في الباطن كزيد الذي ابصرته مثلا اذا غاب عنك فتخيلته
وقد يكون معقولا عندما يتصور من زيد مثلا معني الانسانية
الموجودة ايضا لغيره وهو عندما يكون محسوسا يكون قد غشيته
غواش غريبة عن ماهيته لو ازيلت عنه لم تؤثر في كنه حقيقته
مثل اين ووضع وكيف ومقدار بعينه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر
في حقيقة ماهية انسانيته والحس يناله من حيث هو مغمور
في هذه العوارض التي تلحقه بسبب المادة التي خلق منها لا يجرده
عنها ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ولذلك
لا يتمثل في الحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن
فيتخيله مع تلك العوارض لا يقدر علي تجريده المطلق عنها لكنه
يجرده عن تلك العلاقة المذكورة التي تعلق بها الحس فهو يتمثل
صورته مع غيبوبة حاملها واما العقل فيقتدر علي تجريد
الماهية المكنوفة باللواحق الغريبة المشخصة مثبتا اياها
حتي كانه عمل بالمحسوس عملا جعله معقولا لما فرغ عن
بيان معني الادراك اراد ان ينبه علي انواعه ومراتبها وانواع
الادراك اربعة احساس وتخيل وتوهم وتعقل فالاحساس
ادراك للشي الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك علي هيات
مخصوصة به محسوسة من الاين والمتي والوضع والكيف
والكم وغير ذلك او ببعض ذلك لا ينفك ذلك الشي عن امثالها في
الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره والتخيل ادراك لذلك الشي
مع الهيات المذكورة ولكن في حالتي حضوره وغيبته والتوهم
ادراك لمعاني غير محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة

وهي كون المرئي حاضرا مقابلا للرائي وان لا يكون هناك حجاب الي غير ذلك من الشرايط هـ

ع

بالشي الجزئي الموجود في المادة ولا يشاركه فيها غيره والتعقل ادراك للشي من حيث هو هو فقط لا من حيث شي اخر سوا اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة هذا النوع من الادراك فهذه ادراكات مترتبة في التجريد الاول مشروط بثلاثة اشياء حضور المادة واكتناف الهيات وكون المدرك جزئيا والثاني مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عن الجميع الا انها اذا قيست الي مدرك واحد سقط الوهم عن الاعتبار لانه لا يدرك ما يدركه الحس والخيال بانفراده بل يدرك ما يدركه بمشاركة الخيال وبذلك يتخصص مدركه ويصير جزئيا ولذلك لم يعتبره الشيخ في هذا الكتاب واعتبره في ساير كتبه بالوجه الاول وكل طبيعة كالانسانية اذا اخذت من حيث هي هي صلحت لان تقع علي كثيرين ولان لا تقع الا علي واحد وانما تختلف في ذلك بانضياف معان غيرها اليها لا تختلف هي باختلاف تلك المعاني ولا يلزمها شي من تلك المعاني من حيث ماهيتها فالمعني الذي ينضاف اليها ويجعلها جزئية متخصصة هو المادة اولا لان زيدا لا يباين عمرا بالانسانية ولا بما تقتضيه الانسانية نفسها وانما يباينه بتخصصه المادي ثم بما تستلزمه المادة من الاحوال المذكورة كالاين والكيف وغيرهما ثانيا فالصورة المحسوسة منتزعة نزعا ناقصا مشروطا بحضور المادة والخيالية منتزعة نزعا اكثر لكنه غير تام والعقلية منتزعة نزعا تاما وعبارة الكتاب ظاهرة وانما تمثل بالابصار لانه اظهر انواع الاحساس والفاضل الشارح فسر الغواشي الغريبة عن الماهية بجميع العوارض المفارقة ولوازم الوجود والماهية ولوازم الماهية كالزوجية للاثنين لا تكون غريبة عن الماهية وايضا لا يكون بحيث يمكن ان يزال وايضا لا يكون مثل هذه الغواشي عند ما يكون الشي محسوسا فقط بل وعند ما يكون معقولا ايضا وقد اورد في هذا الموضع سوالا وهو ان الصورة المعقولة من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزوية ويكون تشخصها وعرضيتها وحلولها في تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس عوارض غريبة لا تنفك عنها وهذا يناقض قولهم العقل يقدر علي انتزاع صورة مجردة عن العوارض الغريبة وايضا تلك الصورة التي في نفس زيد مثلا لا يمكن ان تكون جزءا من ماهية الاشخاص الموجودة

في

في الخارج قبل زيد وبعده فاذن تلك الصورة ليست بمجردة ولا بمشترك فيها واجاب بان الانسانية المشتركة الموجودة في الاشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق فالعلم المتعلق بها من حيث هي علم كلي مجرد لان معلومه كذلك لا لان العلم في ذاته كذلك قال ولهذا السبب سماه المتقدمون كليا تعويلا علي فهم المتعلمين والمتاخرون اذ لم يقفوا علي اغراضهم ظنوا ان في العقل صورة مجردة كلية وليس الامر علي ما ظنوه بل التحقيق ما ذكرناه واقول الانسانية التي في زيد ليست بعينها التي في عمرو فالانسانية المتناولة لهما معا من حيث هي متناولة لهما ليست هي التي في كل واحد منهما ولا هي فيهما معا لان الموجود منها في احدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءا منها فهي انما تكون في العقل فقط وهي الانسانية الكلية فهي من حيث كونها صورة واحدة في عقل زيد مثلا جزئية ومن حيث كونها متعلقة بكل واحد من الناس كلية ومعني تعلقها ان الانسانية المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعية صالحة لان تكون كثيرة ولان لا تكون لو كانت في اي مادة من مواد الاشخاص لحصل ذلك الشخص بعينه او اي واحد من تلك الاشخاص سبق الي ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معني اشتراكها واما معني تجريدها فكون تلك الطبيعة التي انضاف اليها معني الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعتبار اخر مكنوفة باللواحق الذهنية المتخصصة فانها باحد الاعتبارين مما ينظر به في شي اخر ويدرك به شي اخر وبالاعتبار الاخر مما ينظر فيه ويدرك نفسه فاذن الصورة التي ذكرها هذا الفاضل حالها هنا هي الطبيعة الانسانية التي ليست في الحقيقة لا جزئية ولا كلية واما التي سماها المتقدمون كلية وتبعهم المتاخرون في ذلك فلم يتعرض له البتة والعجب منه انه ناقض بتحقيقه هذا ما قاله في مواضع غير معدودة وهو ان الكليات لا توجد في الخارج قوله واما ما هو في ذاته بري عن الشوائب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته ليس يحتاج الي عمل يعمل به بعده لان تعقله ما من شانه ان يعقله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله هو الشي الذي لا يتعلق بالمادة اصلا ولا باللواحق

[illegible]
فانه كان في كل جزئي بعضها فاذا عدم ذلك الجزئي بكليته فقد عدم جزء من تلك الانسانية الواحدة واذا عدم جزء الشي فقد عدم ذلك الشي المركب منه ومن غيره فلزم انه اي جزئي عدم من جزئيات كلي فقد عدم ذلك الكلي وظاهر انه الامر ليس كذا هو

الغريبة فليس يمكن ان يلحقه شي من خارج ذاته لحوقا غريبا لانه مجرد
عما يغاير ذاته بل انما يلحقه ما يلزم ماهيته عن ماهيته وهذا
تصريح بان لوازم الماهية ليست من الغواشي الغريبة فذلك الشي
لا يمكن ان يتكثر الا بالماهية وهو معقول بذاته لانه لا يحتاج الي
تجريد فانه لم يعقل كان ذلك من جهة القوة العاقلة لا من جهته
لانه في نفسه معقول ليس محتاجا الي عمل يعمل به ليس معقولا
بل العاقلة تحتاج الي عمل يعمل بنفسها كالفكر مثلا ليصير عاقلة له
فالضمير في قوله بل لعله يعود الي العمل ويحتمل ان يعود الي المعقول
لان ذلك الشي من شانه ان يكون ايضا عاقلا بذاته كما يجي بيانه
وهو معني قوله بل لعله في جانب ما من شانه ان يعقله كان الشيخ
قسم الموجودات الي ما من شانه ان يكون عاقلا والي ما ليس من
شانه ذلك وقسمها ايضا الي ما من شانه ان يكون معقولا بذاته
والي ما ليس من شانه ذلك فاشار الي ان ما من شانه ان يكون
معقولا بذاته ليس بحسب القسمة الاولي من القسم الذي من شانه
ان يكون عاقلا بل هو من القسم الاخر اعني مما من شانه ان يكون
عاقلا وانما لم يحكم بذلك جزما لانه لم يبينه بعد وسياتي بيانه
واورد الفاضل الشارح شكا بعد ذكر ان المراد من المادة ههنا هو
المحل سواء كان محسوسا كخشب السرير او معقولا كالهيولي وسواء
كان متقوما بالحال كالهيولي او مقوما له كالموضوع وذلك الشك
ان المحل ماهية معقولة لا ينافي تعقلها تعقل الحال فيها فان من
عقل ثبوت الشكل للخشب فقد عقلهما اذن ليست هي بما نعة من
التعقل واجاب بان التعقل ان كان حصول ماهية المعقول للعاقل
كان المانع عن التعقل هو المادة لا غير لان كل ما ليس في محل فلكونه
قايما بذاته تكون حقيقته حاصلة لذاته فهو معقول لذاته عاقل
لذاته وكل ما يقوم بمحل لم تكن حقيقته حاصلة لذاته بل لغيره
فلا يكون هو عاقلا لذاته ويصير معقولا لغيره بعمل يعمل به ذلك
الغير وهو الانتزاع اقول هذا الجواب ليس كما ينبغي فان الجسم
ليس في محل وليس عاقلا لذاته والصور المعقولة حالة في محل وليست
محتاجة الي عمل يعمل بها لتصير معقولة والحق ان ههنا المادة هو
الهيولي لا غير فانها هي المقتضية لكون كل ما يحل فيها من الصور
والاعراض المحسوسة وغير المحسوسة اشخاصا ذوات اوضاع وهي

وجميع

حتي يصير هكذا بل لعل المعقول يقع في
جانب ما من شانه ان يعقل المعقولات م

اي عن كون الشي متعقلا لغيره م ج

وجميع ما يحل فيها يمكن ان يوخذ من حيث هي كذلك وحينئذ لا يكون
شي منها معقولا ويمكن ان توخذ مجردة عن اللواحق المشخصة
وحينئذ تكون جميعها معقولة وهذا هو منع المادة عن كون الشي
معقولا واما كون الشي عاقلا فهو يكون لقيامه بالذات بعد تجرده
ايضا في ذاته لا بسبب عمل عامل كما سياتي بيانه **اشارة** لعلك
ترغ الآن الي ان نشرح لك امر القوي المدركة من باطن ادني شرح
وان تقدم شرح امر القوي المناسبة للحس اولا فاسمع لما فرغ عن
بيان انواع الادراكات شرع في اثبات القوي المدركة واحوالها وابتدا
بالحيوانية وهي تنقسم الي ظاهرة وباطنة اما الظاهرة فلكونها ظاهرة
الوجود لم تكن محتاجة الي الاثبات ولما كان بيان كيفية الاحساس
بها يحتاج الي كلام طويل غير مناسب لسياقة الكتاب لم يتعرض له
واما الباطنة فلمناسبتها لما مضي ولبناء ما سياتي من احوال
النفس الناطقة عليها كانت مما يحتاج الي تحقيقه فجعل هذا الفصل
مشتملا علي بيان اثباتها وتغايرها والاشارة الي مواضعها وهذه
القوي تنقسم الي مدركة والي معينة علي الادراك والمدركة مدركة
اما لما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة وهو ما يسمي صورا واما
لما لا يمكن وهو ما يسمي معاني والمعينة تعين اما بحفظ المدركات
من غير تصرف ليتمكن المدرك من المعاودة الي ادراكها واما بالتصرف
فيها والمعينة بالحفظ معينة اما لمدركة الصور واما لمدركة المعاني
فهذه خمس قوي الاولي مدركة الصور وتسمي حسا مشتركا لانها
تدرك خيالات المحسوسات الظاهرة بالبادية اليها والثانية معينتها
بالحفظ وتسمي خيالا ومصورة والثالثة المتصرفة في المدركات
وتسمي متخيلة ومتفكرة باعتبارين والرابعة مدركة المعاني
وتسمي وهما ومتوهمة والخامسة معينتها بالحفظ وتسمي حافظة
او ذاكرة وانما سميت الجميع مدركة وان كانت المدركة منها اثنين فقط
لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها وابتدا الشيخ بشرح
الحس المشترك لمناسبته للحس الظاهر فان الترتيب التعليمي ان يرتقي
بالمتعلمين عما هو اظهر عند الحس الي ما هو اقرب الي العقل **قوله**
اليس قد يبصر القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة خطا
مستديرا هذا كله علي سبيل المشاهدة لا علي سبيل تخيل او تذكر
وانت تعلم ان البصر انما يرتسم فيه صورة المقابل والمقابل النازل او

كالوحي وبالجملة الامور المذكورات
في النمط العاشر م

تسمي متخيلة عند استعمال الوهم اياها
ومفكرة عند استعمال العقل اياها م

قسموا الدماغ في الطول الي ثلاثة اقسام وقسموا
كلا من القسمين الاولين الي قسمين فاول
القسم الاول محل الحس المشترك واخره محل الخيال
واول القسم الثاني محل المتخيلة واخره محل
الوهم والقسم الثالث محل حافظة الوهم م

المستدير كالنقطة لا كالخط فقد بقي ايضا في بعض قواك هيئة ما ارتسم فيه اولا واتصل بها هيئة الابصار الحاضر فعندك قوة قبل البصر اليها يودي البصر كالمشاهدة وعندها تجتمع المحسوسات فتدركها وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها وبها تثبت القوتين يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم وان لصاحب هذا اللون هذا الطعم فان القاضي بهذين الامرين يحتاج الى ان يحضره المقضي عليهما جميعا فهذه قوى ه هذا بيان اثبات الحس المشترك والخيال وقد استدل على وجود كل واحد منهما منفردا وعلى وجودهما معا بالشركة اما الاستدلال على الحس المشترك منفردا فهو قوله اليس قد يبصر الى قوله اليها يودي البصر كالمشاهدة والحاصل ان الموجود في الخارج كنقطة والمرئي كخط والنقطة المتحركة ترتسم في البصر عند وصولها الى مكان ما تحدث بحسب المقابلة بينهما ويزول عنه بزوال المقابلة والمقابلة انما تحصل في ان يحيط به زمانا لا حصول لها فيها لكون الحركة غير قارة فلولا شيء اخر غير البصر يرتسم فيه تلك النقط ويبقى قليلا على وجه تتصل الارتسامات المتتالية في البصر وفيه بعضها ببعض لم يكن اتصال فلم ير خط فاذن ههنا قوة قد بقي فيها الارتسام البصري مشاهدا واما قوله وعندها تجتمع المحسوسات فيدركها فاشارة الى خاصية اخرى لهذه القوة وهي التي لاجلها لقبت بالمشترك وانما ذكرها ههنا ليعرف القوة بها وسيورد الحجة على اثباتها واعترض الفاضل الشارح على هذا الاستدلال بان قال لم لا يجوز ان يكون اتصال الارتسامات في الهواء بان يكون كل تشكل يحدث في جزء من الهواء لوصول النقطة اليه فانه يحدث قبل زوال التشكل السابق فيتصل التشكلان ويرى خطا قال وهذا اولى مما قالوه لان القول بمشاهدة ما ليس في الخارج سفسطة وجهالة ثم قال ولم لا يجوز ان يكون ذلك في البصر والعلم بان البصر لا يرتسم فيه الا صورة المقابل ليس برهاني والتجربة لا تفيده والجواب عن الاول ان بقاء التشكل السابق عند حصول الشكل بعده يقتضي الخلاء فان التشكل انما يحدث في الهواء لنهاياته المحيطة بالجسم المتحرك فيه وبقاء النهايات بحالها بعد خروج المتحرك عنها يقتضي احاطة النهايات بالخلاء وعن الثاني ان القول بذلك اولى بان ينسب الى السفسطة والجهالة من القول بوجود قوة للانسان يدرك بها شيئا بعد غيبته لانه

قال في الصحاح لم يقبل فلان حقا اي عنده ه

امام
والتجربة ههنا لا تصح الا بعد العلم بان المدرك للقطرة النازلة على صورة الخط ليس البصر لانا متى جوزنا ذلك لم نعلم ان البصر لا يدرك الا صورة المقابل فاذن لا نعلم ان البصر لا يدرك غير المقابل الا اذا علمنا ان المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر فلو استفدنا العلم بان المدرك للقطرة على شكل الخط ليس هو البصر من العلم بان البصر لا يدرك الا المقابل لزم الدور ه

مع كونه مشتملا على القول بمشاهدة ما ليس في الخارج قول بمشاهدة ما لا يقابله البصر ولا يكون في حكم ما يقابله واما قول الشيخ وعندك قوة تحفظ مثل المحسوسات بعد الغيبوبة مجتمعة فيها فاشارة الى الخيال واستدلال على وجوده بالمشاهدة الباطنة وهو ظاهر قال الفاضل الشارح واستدلوا على مغايرة الخيال للحس المشترك من وجهين احدهما ان المدرك قابل والقابل يغاير الحافظ بحجة هي ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وبمثال وهو ان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها والحجة ضعيفة ومع ذلك فان الخيال الذي هو الحافظ يجب ان يقبل الصور حتى يمكن ان يحفظها وايضا انها معارضة بالحس المشترك المدرك لاشياء مختلفة وبالنفس التي تفعل افعالا مختلفة واقول اجتماع القبول والحفظ لا يدل على شيء وحدة مصدرهما فانهم يجوزون اجتماعهما في شيء واحد لقوتين فيه كالارض واما افتراقهما في صورة تدل على مغايرة المصدرين والمعارضة بالحس المشترك والنفس ليست بشيء لان الواحد قد يصدر عنه الكثير اذا كان الصادر بالقصد الاول شيئا واحدا ثم يتكثر بقصد ثان او كانت وجوه الصدورات مختلفة فالصادر عن الحس المشترك هو استثبات الصور المادية عند غيبة المادة ثم يصير مستثبتا للالوان والاصوات والطعوم وغيرها بقصد ثان وذلك لانقسام تلك الصور اليها وذلك كالابصار الذي فعله ادراك اللون ثم انه يصير مدركا للضدين لكون اللون مشتملا عليهما واما النفس فانما يتكثر فعلها لتكثر وجوه الصدورات عنها قال والمثال ايضا ضعيف لان ثبوت الحكم في صورة لا يقتضي ثبوت مثله في صورة اخرى واقول ليس الامر كما ظنه بل انما هو قياس من الشكل الثالث ينتج حكما جزئيا مناقضا للحكم الكلي بان كل ما يقبل شيئا فهو ما يحفظه فان ذلك يدل على مغايرة القوتين بالضرورة قال والوجه الثاني ان استحضار الصور والذهول عنها من غير نسيان والنسيان يوجب تغاير القوتين فان الاستحضار حصول صورة في القوتين والذهول حصولها في الحافظة دون المدركة والنسيان زوالها عنهما وهذا ايضا ضعيف لانه تجويز الحصول في الحافظة حالة الذهول يقتضي القول بان الادراك ليس هو حصول الصورة في المدرك بل امر وراءه وعلى ذلك التقدير يحتمل ان تكون الصورة حاصلة في

ا م
وعلى هذا يبطل قولهم ان القوة الواحدة لا تكون مبدا للقبول والحفظ ه

هكذا الماء قابل والماء غير الحافظ فبعض القابل غير الحافظ ه

الحس المشترك دايما والاستحضار موقوف على حصول ذلك الامر وايضا
القوة العاقلة ليست لها حافظة مع انها تستحضر وتذهل عن غير نسيان
وتنسى فان قلتم حافظها العقل الفعال قلنا فليكن هو حافظا
للحس المشترك ايضا والجواب عنه ما مر وهو ان الادراك حصول
الصورة للمدرك بحصولها في الالة والصورة حالة الذهول غير حاصلة
للمدرك وان كانت حاصلة في الالة والعقل الفعال لتمثل المعقولات
فيه وامتناع تمثل المحسوسات فيه يصلح لان يكون حافظا للصور
المعقولة دون المحسوسة واما قوله الشيخ وبهاتين القوتين
يمكنك ان تحكم ان هذا اللون غير هذا الطعم فاستدلال مشترك على وجودهما
معا وهو بناء على ان النفس لا تدرك المحسوسات الا بقوى جسمانية
وتقريره انها لا تدرك بحس واحد من الحواس الظاهرة غير نوع واحد
من المحسوسات فاذن لابد لها حين يحكم على ابيض ما انه ذو حلاوة
من قوة تدرك البياض والحلاوة معا بها ولا محالة تكون نسبة جميع
المحسوسات الى تلك القوة نسبة واحدة وايضا كما ان النفس لا تقدر
على هذا الحكم الا بقوة مدركة للجميع فانها ايضا لا تقدر على ذلك الا
بقوة حافظة للجميع والا فتنعدم صورة كل واحد من البياض والحلاوة
عند ادراك الاخر والالتفات اليه واعترض الفاضل الشارح بانا
نحكم على زيد بانه انسان وهو حكم بكلي على جزئي فالحاكم يجب ان يدركهما
معا ويلزم منه ان تكون النفس التي هي مدركة للكليات مدركة للجزئيات
والجواب انها مدركة لهما ولكن لاحدهما بآلة وللاخر بغير آلة قال
والذي يدل على ابطال القول بالحس المشترك علمي بالضرورة اذا ذقت
طعاما ان الذايق ليس هو الدماغ ولو جاز ذلك لجاز ان يقال بل هو
العقب او الكعب واذا ابصرت شيا فلست مبصرا له مرتين احدهما
بالعين والاخر بالدماغ والذي يدل على ابطال القول بالخيال ان
انطباع ما يراه الانسان طول عمره في جزء من الدماغ يقتضي اما
اختلاط الصور او انطباع كل واحد في جزء هو في غاية الصغر
والجواب عن الاول انك ايضا بالضرورة تجد الفرق بين المذوق
وتخيل الذوق وتعلم ان تخيل الذوق ليس في عقبك وعن الثاني
انه استبعاد محض وذلك بقياس الامور الذهنية على الخارجية قوله
وايضا فان الحيوانات ناطقها وغير ناطقها تدرك في المحسوسات الجزئية
معاني جزئية غير محسوسة ولا متادية من طريق الحواس مثل ادراك

اما
واذا كان كذلك لم يمكنكم ان تقولوا ان
الحكم بان هذا الملون هو هذا المطعوم
ليس النفس هـ
فلا يمكن ان يقولوا القاضي ليس هو
النفس هـ
هذا الجواب غير متجه اللهم الا ان يورد
السوال هكذا القاضي لا يجب ان يحضره
المقضي عليهما هـ

الشاه

الشاة معنى في الذيب غير محسوس وادراك الكبش معنى في النعجة
غير محسوس ادراكا جزئيا يحكم به كما يحكم الحس بما يشاهده فعندك قوة
هذا شانها وايضا فعندك وعند كثير من الحيوانات العجم قوة تحفظ
هذه المعاني بعد حكم الحاكم بها غير الحافظة للصور هذا بيان
اثبات الوهم والحافظة اما الوهم فقوة يدرك الحيوان بها معاني
جزئية لم يتادى من الحواس اليها كادراك العداوة والصداقة هـ
والموافقة والمخالفة من اشخاص جزئية فادراك تلك المعاني دليل
على وجود قوة يدركها وكونها مما لم يتاد من الحواس دليل على
مغايرتها للحس المشترك ووجودها في الحيوانات العجم دليل على
مغايرتها للنفس الناطقة وقد يستدل على ذلك ايضا بان
الانسان ربما يخاف شيا يقتضي عقله الامن منه كالموتى وما
يخالف عقله فهو غير عقله واما الحافظة فاثباتها وبيان هـ
مغايرتها لساير القوى كما مر وما في الكتاب ظاهر واما قوله
الفاضل الشارح الصداقة التي بيني وبينا ولدي كلية فيجاب
بان يقال هب انها كلية ولكن الكلي لا بد له من اشخاص جزئية
وكلامنا في جزئيات الصداقة الكلية وايضا الاستيناس الذي
تدركه الشاة من صاحبها في وقت ما بعينه جزئي مدرك بغير
العقل وكلامنا في مثله قوله ولكل قوة من هذه القوى آلة
جسمانية خاصة واسم خاص فالاولى هي المسماة بالحس المشترك
وبنطاسيا وآلتها الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لا سيما
في مقدم الدماغ والثانية المسماة بالمصورة والخيال وآلتها
الروح المصبوب في البطن المقدم لا سيما في الجانب الاخير ذكر
علما التشريح ان الحامل لقوة الشم زايدتان شبيهتان بحلمتي الثدي
نابتتان من مقدم الدماغ قد فارقتا لين الدماغ قليلا ولم يلحقهما
صلابة العصب والحامل لقوة الابصار الزوج الاول من الازواج
السبعة التي هي الاعصاب النابتة من الدماغ وهما مجوفتان
يتلاقيان فيفترقان الى العينين والحامل لقوة الذوق هو الشعبة
الرابعة من الزوج الثالث الذي منبته الحد المشترك بين مقدم
الدماغ ومؤخره من لدن قاعدة الدماغ وتنفذ هذه الشعبة
في ثقبة في الفك الاعلى الى اللسان والحامل لقوة السمع هو
القسم الاول من قسمي الزوج الخامس الذي منشاه خلف الزوج

ما
للراس بعد القحف خمسة عظام اربعة هـ
كالجدران وواحدة كالقاعدة الجدار الاول
هو عظم الجبهة والجداران الاخران هما اللذان
يمنة ويسرة وعليهما الاذنان والجدار
الرابع من خلف واما قاعدة الدماغ
فهو العظم الذي يحمل ساير العظام ويقال له
الوتدي هـ

الذي هو فعلها الرابع وانا لم يذكره اذ لا مدخل له في الحواس واشتراك الثالث مع الخامس في جزء هـ

الثالث ومنبت هذا القسم بالحقيقة هو الجزء المقدم من الدماغ والحامل لقوة اللمس ساير الاعصاب وخصوصا النخاعية فتبين من هذا ان مبدا اعصاب الحواس الاربعة هو مقدم الدماغ ومبدا اعصاب اللمس هو الدماغ والنخاع الذي مبداه الدماغ ايضا واكثرها نخاعية فلاجل ذلك قال الشيخ ان آلة الحس المشترك هي الروح المصبوب في مبادي عصب الحس لاسيما في مقدم الدماغ ولم يقل مطلقا في مقدم الدماغ فانه الحس المشترك كراس عين يتشعب منه خمسة انهار وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في موخره بالخيال اخص وانما يتادي الادراكات الحسية من الحواس بواسطة الارواح التي في الاعصاب الي التي في مباديها المتصلة بالروح المصبوب في البطن المقدم والفاضل الشارح فسر التادية بان تسير الكيفيات المحسوسة في الاعصاب الي آلة الحس المشترك ثم اشتغل ببيان الاستبعاد وبالتشنيع الوارد علي تفسيره والتادية ههنا استبعاده عن ادراك النفس بواسطة الروح المصبوب الي كل حس محسوسة وبواسطة الروح الذي هو مبدا مشترك للجميع مثل جميع المحسوسات واتصال الاعصاب ليس لتمهيد طرق تسير فيها الكيفيات فان الكيفيات لا تنتقل من موضوعاتها وادراك المحسوسات النفس ليس بمتاخر عن ملاقات الحواس للمحسوسات بزمان يقطع فيه تلك المسافة بل هو لاتصال الارواح بمبدا واحد مجتمعة في موضع يعدها للاحساس وباقي كلام الشيخ ظاهر قوله والثالثة الوهم والتها الدماغ كله لكن الاخص بها هو التجويف الاوسط قال الشيخ في الشفا في صفة القوة المسماة بالوهم هي الرييسة الحاكمة في الحيوان حكما ليس فصلا كالحكم العقلي ولكن حكما تخييليا مقرونا بالجزيية وبالصورة الحسية وعنه تصدر اكثر الافعال الحيوانية الي ههنا حكاية قوله فكون الدماغ كله التها هو لكونه مصدر الاكثر الافعال المتعلقة بالروح الدماغي في الحيوان واختصاص التجويف الاوسط بها لاستخدامها المتخيلة علي ما يجي ولهذا السبب ايضا قدم ذكرها علي ذكر المتخيلة قوله وتخدمها فيه قوة رابعة لها ان تركب وتفصل ما يليها من الصور الماخوذة عن الحس والمعاني المدركة بالوهم وتركب ايضا الصور بالمعاني وتفصلها

فان الارواح لا يحصل استعدادها لقبول قوة الاحساس الا في الدماغ يدل علي هذا ما ذكره شارح التلويحات وهو ان ما يصعد من الروح الي الدماغ بتوسط الشرايين يصير مزاجه قريبا من الاعتدال لان الروح في نفسه حار والدماغ بارد وللطفه سريع انفعاله عن برد الدماغ كما يصل اليه من غير زمان يعتد به فتنكسر من حرارته بتلك البرودة فيقارب الاعتدال فيستعد بذلك المزاج لاجل قربه من الاعتدال لقبول قوة الحس والحركة الارادية وهي اشرف القوي البدنية ومن الدماغ يتوزع علي الاعضاء الحس والحركة الارادية هـ

قال في التلويحات وقسم هو مدرك المعاني والتصديقات الجزيية فمنها القوة الوهمية وهي قوة مرتبة في اخر التجويف الاوسط من الدماغ يدرك المعاني الغير المحسوسة الموجودة في المحسوسات ويحكم احكاما جزيية كادراك الشاة معني في الذيب وكالحكم بان الولد معطوف عليه هـ

التي يختص بالبطن الاوسط هـ

قوله فيه اي في التجويف الاوسط هـ

عنها

عنها وتسمي عند استعمال العقل مفكرة وعند استعمال الوهم متخيلة وسلطانها في الجزء الاول من التجويف الاوسط وكانها قوة ما للوهم وبتوسط الوهم للعقل، معناه واضح والمراد من الخدمة ان الوهم يتصرف بواسطتها في المدركات ويتم بذلك التصرف ادراكه لها قال الفاضل الشارح ان كان لهذه القوة ادراك كان الشي الواحد مدركا ومتصرفا وان لم يكن لها ادراك مع انها متصرفة بالتركيب والتفصيل بطل قولهم القاضي علي الشيين لابد وان يحضره المقضي عليهما وايضا استخدام الوهم اياها تصرف فيها فاذن الوهم مدرك ومتصرف معا والجواب عن الاول ان هذه القوة ليست بمدركة وتصرفها في شيين يقتضي حضورهما عندها لا ادراكها لهما اذ لا يجب ان يكون كل حاضر متصرف فيه مدركا وعن الثاني ان الشي الواحد يمكن ان يكون مدركا ومتصرفا من وجهين مختلفين احدهما بحسب ذاته والاخر بحسب الة او كلاهما بحسب التين قوله والباقية من القوي هي الذاكرة وسلطانها في حيز الروح الذي في التجويف الاخير وهو التها، هذه هي القوة الخامسة وهي حافظة المعاني ومعينة للوهم بالحفظ ويسميها قوم ذاكرة فان الذكر لا يتم الا بها قال الفاضل الشارح حفظ المعاني مغاير لاسترجاعها بعد زوالها فان وجب ان ينسب كل فعل الي قوة وجب ان تكون القوي ستا وهذا شي ذكره في القانون واقول الشيخ ذكر في القانون بهذه العبارة وههنا موضع نظر فلسفي في انه هل القوة الحافظة والمتذكرة المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة ام قوتان ولكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب فههنا لم يحكم بالتغاير مطلقا وقال في الشفا وهذه القوة يعني الحافظة تسمي ايضا متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها ومتذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها والتصور بها مستعيدة اياها اذا فقدت وذلك اذا اقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحدا واحدا من الصور الي اخر قوله وهذا يدل علي انها هي الذاكرة ولكن باعتبار اخر والحق ان الذكر ملاحظة المحفوظ فهو مركب من ادراك لشي ادرك في وقت اخر وحفظ علي ما صرح به الشيخ في اخر هذا النمط والاسترجاع طلب تلك الملاحظة بالفكر فاذن الذاكرة ليست هي قوة بسيطة بل هي مبدا فعل يتركب من افعال قوتين مدركة وحافظة والمسترجعة مبدا فعل يتركب من افعال ثلاث قوي متصرفة

علم من تخصيص الجزء الاول من التجويف الاوسط بالمتخيلة ان الجزء الثاني من التجويف الاوسط محل للوهم هـ

ومدركة وحافظة وههنا بحث اخر وهو ان الفاضل الشارح ذكر ان الشيخ
قال في الشفا في اخر الفصل الاول من المقالة الرابعة من الكلام في
النفس ويشبه ان تكون القوة الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة
والمتذكرة وهي بعينها الحاكمة فتكون بذاتها حاكمة وبحركاتها وافعالها
متخيلة ومتذكرة فتكون متخيلة بما تعمل في الصور والمعاني ومتذكرة
بما ينتهي اليه عملها واما الحافظة فهي قوة خزانتها وهذه حكاية
الفاظه وذلك يدل على اضطرابه في امر هذه القوى اقول وقد
قال الشيخ ايضا قبل كلامه هذا متصلا به وهذه القوة المركبة بين
الصورة والصورة وبين الصورة والمعنى وبين المعنى والمعنى
هي كانها القوة الوهمية بالموضع لا من حيث يحكم بل من حيث تعمل
لتصل الى الحكم وقد جعل مكانها واسطة الدماغ ليكون لها اتصال
بخزانتي المعنى والصورة وهذا حكم صريح بان حامل المتصرفة والوهمية
عضو واحد ومذهبه ان القوة الواحدة بالالة الواحدة لا تفعل
فعلين مختلفين فاذن صدور فعلين مختلفين هما الادراك والتصرف
عن مصدر هو جسم واحد يدل على اشتمال ذلك الجسم على قوتين مختلفتين
قطعا وهذا شي لا يمكن ان يذهب على مثل الشيخ فاذن ليس مراده من
قوله الوهمية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكرة ان جميعها بالذات
واحدة وكيف والمتذكرة التي هي الحافظة على ما ذكره من قبل لا شك
في انها الخازنة التي موضعها موخر الدماغ وليست بالاتفاق هي
الوهمية بالذات بل مراد الشيخ من ذلك ان المبدا الذي ينسب اليه
التخيل والتفكر والتذكر والحفظ هو الوهم كما ان مبدا الجميع في
الانسان هو الناطقة ولذلك جعله رييسا حاكما على القوى الحيوانية
قوله وانما هدى الناس الى القضية بان هذه هي الالات ان الفساد
اذا اختص بتجويف اورث الافة فيه هذا استدلال متعلق بالطب
على كون هذه الاعضا مواضع هذه القوى والطبيب لا يميز بين
المدرك والحافظ ولا يتعرض لاثبات الوهم انما يميز هذا التمييز الحكيم
فالقوى عند الاطبا ثلاثة خيال والته البطن المقدم وفكر والته
البطن الاوسط المسمى بالدودة وذكر والته البطن الاخير قال
الفاضل الشارح وهذه الحجة لا تدل على كون هذه القوى في هذه
الاعضا لانها تحتمل ان تكون مفارقة او قايمة بعضو اخر وانما
تختل افعالها باختلال هذه المواضع لانها الاتها فان افعال العاقلة

تختل باختلال الدماغ واقول ان الشيخ لم يثبت بهذا الاستدلال الا
كونها الات لهذه القوى ولم يتعرض لكونها قايمة بالارواح المحصورة
في هذه الاعضا او بشي اخر لانه بحث اخر قوله ثم اعتبار به
الواجب في حكمة الصانع تعالى ان تقدم الاقنص للجسماني ويؤخر
الاقنص للروحاني وتقعد المتصرف فيهما حكما واسترجاعا للمثل المنمحية
عن الجانبين عند الوسط عظمت قدرته هذا تاكيد لتخصيص
الاعضا المذكورة بهذه القوى ماخوذ من الغاية فانها تفيد معرفة
منافع الاعضا على ما يذكر في الطبيعي والطب وفيه تنبيه على
العناية الالهية المقتضية لهذا الترتيب اللطيف وفي نسبة الاشباح
الخيالية الى الجرم دون الجسم ونسبة المثل الوهمية الى الروح
دون النفس او العقل استعارة لطيفة ومعناه ظاهر قال الفاضل
الشارح الاستدلال بكون الحس الظاهر في مقدم الراس والوجه على
وجوب كون الحس المشترك والخيال هناك في حكمة الصانع مع انه
خطابي غير مستمر لان السمع واللمس في موخر الراس والذوق في
وسطه فليس جعل الحس المشترك والخيال في مقدمه لكون الشم
والابصار هناك باولى من ان يجعل في موخره مع ان احتياج
الحيوان الى اللمس اكثر واقول ان الشيخ وان ذكر قبل هذا ان
الة الحس المشترك هو الروح المصبوب في مقدم الدماغ لكنه في
هذا الموضع لم يعلل كون الحس المشترك هناك بكون الحس الظاهر هناك
صريحا بل ذكر فايدة الترتيب وايضا ان سلمنا انه علل بذلك لكن
في قول هذا الفاضل ان السمع في موخر الدماغ نظر لان الشيخ
ذكر في الفصل الثامن من المقالة الثانية عشر من الفن الثامن
في الحيوان من الشفاء بهذه العبارة ولين مقدم الدماغ لان
اكثر عصب الحس وخصوصا الذي للبصر والسمع ينبت منه لان
الحس طليعة والطليعة الى جهة المقدم اولى وذكر في الفصل الذي
يتلوه بعد ذكر القسم الاول من الزوج الخامس من الاعصاب
الدماغية بهذه العبارة وهذا القسم منبته بالحقيقة من الجز
المقدم من الدماغ وبه حس السمع فهذه حكاية كلامه واذا
كان حال العصب السمعي المتاخر عن الذوقي هذه فما ظنك بالذوق
واما اللمس فلما كان اكثر اعصابه نخاعية للمنفعة المذكورة في
كتب التشريح لم يكن تعلقه بموخر الدماغ اكثر من تعلقه بمقدمه

حـ م
هذا الكلام يشعر بان المتصرف في الصورة
والمعنى اي المتخيلة والحاكم اي الوهم والمسترجع
اي المتذكرة التي هي الحافظة شي واحد
ومحله البطن الاوسط فان قلت قد بينا
معنى وحدتها قلت انه كذلك لكنه باي شي
يعتذر عن كون الحافظة في البطن الاوسط
فانه لا مجال للعذر عنه هـ ع

فاذن تعلق الحواس الظاهرة بمقدم الدماغ اكثري على الاطلاق والحجة
التي اقامها الفاضل الشارح على ان النفس هي المدركة لجميع الادراكات
بانها حاكمة ببعض المدركات على بعض وختم بها الفصل غير خالية عن
الفايدة لانهم معترفون بذلك الا انهم يذهبون الى انها مدركة
للمعقولات بالذات وللمحسوسات بالالات واذ تقدم ذكر ذلك مرارا فلا
فايدة في التكرار **اشارة** واما نظير هذا التفصيل في قوى النفس
الانسانية على سبيل التصنيف فهو ان النفس الانسانية التي لها ان
تعقل جوهر له قوى وكمالات ء يريد ذكر القوى التي تختص الانسان
بها وانما قال على سبيل التصنيف لان القوى الحيوانية المذكورة كانت
متباينة بالذوات لكونها مبادي افعال مختلفة وكان تفصيلها على سبيل
التنويع وهذه غير متباينة بالذات لكونها متعلقة بذات واحدة
مجردة انما تختلف بحسب الاعتبارات التي هي بالقياس الى تلك الذات
عوارض وكانها اصناف والكمالات المذكورة ههنا هي الكمالات
الثانية وهي افعال هذه القوى **قوله** فمن قواها ما لها بحسب حاجتها
الى تدبير البدن وهي القوة التي تختص باسم العقل العملي وهي التي
تستنبط الواجب فيما يجب ان يفعل من الامور الانسانية جزئية
ليتوصل به الى اغراض اختيارية من مقدمات اولية او ذايعة او
تجربية وباستعانة بالعقل النظري في الراي الكلي الى ان ينتقل
به الى الجزيي ء قوى النفس تنقسم بالقسمة الاولى الى ما يكون باعتبار
تاثيرها في البدن الموضوع لتصرفاتها مكملة اياه تاثيرا اختياريا
والى ما يكون باعتبار تاثرها عما فوقها مستكملة في جوهرها بحسب
استعداداتها وتسمى الاولى عقلا عمليا والثانية عقلا نظريا والعقل
يطلق على هذه القوى باشتراك الاسم او تشابهه والشيخ بدا بالاولى
لانها اظهر فالشروع في العمل الاختياري الذي يختص بالانسان لا يتاتى
الا بادراك ما ينبغي ان يعمل في كل باب وهو ادراك راي كلي مستنبط
من مقدمات كلية اولية او تجربية او ذايعة او ظنية يحكم بها العقل
النظري ويستعملها العقل العملي في تحصيل ذلك الراي الكلي من
غير ان يختص بجزيي دون غيره والعقل العملي يستعين بالنظري في
ذلك ثم انه ينتقل من ذلك باستعمال مقدمات جزئية او محسوسة
الى الراي الجزيي الحاصل فيعمل بحسبه ويحصل بعمله مقاصده في
معاشه ومعاده **قوله** ومن قواها ما لها بحسب حاجتها الى تكميل

الانسب بما يليه من الكلام ان يقول
لكونها مختلفة المبادي م

اذ الاستنباط من تلك المقدمات لا يصح بدون
معرفتها اولا على الوجه الكلي ثم الانتقال
الى الجزيي مثلا اذا علمت ان كل حسن يجب
ان يفعل تنتقل منه الى ان العدل يجب ان
يفعل لكونه حسنا م

جوهرها

جوهرها عقلا بالفعل فاولاها قوة استعدادية لها نحو المعقولات
وقد سميها قوم عقلا هيولانيا وهي المشكاة ويتلوها قوة اخرى
تحصل لها عند حصول المعقولات الاولى لها فتتهيا بها لاكتساب
الثواني اما بالفكرة وهي الشجرة الزيتونة ان كانت ضعفى او
بالحدس وهي زيت ايضا ان كانت اقوى من ذلك فتسمى عقلا
بالملكة وهي الزجاجة والشريفة البالغة منها قوة قدسية يكاد
زيتها يضي ثم يحصل لها بعد ذلك قوة وكمال اما الكمال فان تحصل
لها المعقولات بالفعل مشاهدة متمثلة في الذهن وهو نور على
نور واما القوة فان يكون لها ان تحصل المعقول المكتسب المفروغ
عنه كالمشاهد متى شاءت من غير افتقار الى اكتساب وهو المصباح
وهذا الكمال يسمى عقلا مستفادا وهذه القوة تسمى عقلا بالفعل
والذي يخرج من الملكة الى الفعل التام ومن الهيولاني ايضا الى
الملكة فهو العقل الفعال وهو النار ء وهذه اشارة الى قوى النفس
النظرية بحسب مراتبها في الاستكمال وتلك المراتب تنقسم الى ما يكون
باعتبار كونها كاملة بالقوة والى ما يكون باعتبار كونها كاملة بالفعل
والقوة مختلفة ايضا بحسب الشدة والضعف فمبداها كما يكون للطفل
من قوة الكتابة ووسطها كما يكون للامي المستعد للتعلم ومنتهاها
كما يكون للقادر على الكتابة الذي لا يكتب وله ان يكتب متى شاء
فقوة النفس المناسبة للمرتبة الاولى تسمى عقلا هيولانيا تشبيها اياها
حينئذ بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور المستعدة
لقبولها وهي حاصلة لجميع اشخاص النوع في مبادي فطرتهم وقوتها
المناسبة للمرتبة المتوسطة يسمى عقلا بالملكة وهي ما يكون عند
حصول المعقولات الاولى التي هي العلوم الاولية بحسب الاستعداد
لتحصيل المعقولات الثانية التي هي العلوم المكتسبة ومراتب الناس
تختلف في تحصيلها فمنهم من تحصلها بشوق ما النفس اليها يبعثها على
حركة فكرية شاقة في طلب تلك المعقولات وهو من اصحاب الفكرة
ومنهم من يظفر بها من غير حركة امامع شوق او لامع شوق وهو من
اصحاب الحدس وتتكثر مراتب الصنفين وصاحب المرتبة الاخيرة ذو قوة
قدسية سيجي اثباتها واما قوتها المناسبة للمرتبة الاخيرة فتسمى عقلا
بالفعل وهي ما تكون عند الاقتدار على استحضار المعقولات الثانية
بالفعل متى شاء بعد الاكتساب بالفكر او الحدس وهذه قوة للنفس وحضور

الاولى م

تلك المعقولات بالفعل كمالا لها وهو المسمي بالعقل المستفاد لانها مستفا
من عقل فعال في نفوس الناس يخرجها من درجة العقل الهيولاني
الي درجة العقل المستفاد فان كل ما يخرج من قوة الي فعل فانما
يخرجه غيره وقياس عقول الناس في استفادة المعقولات الي العقل
الفعال قياس ابصار الحيوانات في مشاهدة الالوان الي
الشمس وفي بعض نسخ الكتاب يوجد هكذا وان كانت اقوي من ذلك
فتسمي عقلا بالملكة مع الواو العاطفة والفاضل الشارح لذلك جعل
العقل بالملكة مرتبة بعد الفكر والحدس وقبل القوة القدسية
وذلك سهو منه يشهد به ساير كتب الشيخ وغيره ومنشا هذا السهو
هو وجود الواو المذكورة الفاصلة بين قوله او بالحدس فهي مرتب ايضا
وبين قوله ان كانت اقوي وهي زايدة الحقها الناسخون خطا والتقدير
اتصال الكلامين وليس قوله فتسمي عقلا بالملكة جوابا لقوله ان كانت
اقوي بل عطفا علي قوله فيتهيا بها لاكتساب الثواني لان المسمي
هو العقل المتوسط بين الهيولاني والذي بالفعل واذ تقرر هذا فنقول
لما كانت الاشارات المترتبة في التمثيل المورد في التنزيل لنور الله تعالي
وهو قوله عز من قايل الله نور السموات والارض مثل نوره كمشكاة
فيها مصباح المصباح في زجاجة الزجاجة كانها كوكب دري توقد من
شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية يكاد زيتها يضي ولو لم تمسسه
نار نور علي نور يهدي الله لنوره من يشا ويضرب الله الامثال
للناس الاية مطابقة لهذه المراتب وقد قيل في الخبر من عرف
نفسه فقد عرف ربه فسر الشيخ تلك الاشارات بهذه المراتب وكانت
المشكاة شبيهة بالعقل الهيولاني لكونها مظلمة في ذاتها قابلة
للنور لا علي التساوي لاختلاف السطوح والثقب فيها والزجاجة
بالعقل بالملكة لانها شفافة في نفسها قابلة للنور اتم قبول والشجرة
الزيتونة بالفكر لكونها مستعدة لان تصير قابلة للنور بذاتها
لكن بعد حركة كثيرة وتعب والزيت بالحدس لكونه اقرب الي ذلك من
الزيتونة والتي يكاد زيتها يضي ولو لم تمسسه نار بالقوة القدسية
لانها تكاد تعقل بالفعل ولو لم يكن شي يخرجها من القوة الي الفعل ونور
علي نور بالعقل المستفاد فان الصور المعقولة نور والنفس القابلة
لها نور اخر والمصباح بالعقل بالفعل لانه نير بذاته من غير
احتياج الي نور يكتسبه والنار بالعقل الفعال لان المصابيح تشتعل منها

قال الفاضل الشارح وانما قدم العقل المستفاد علي العقل بالفعل لان
ملكة الكتابة لا تحصل الا بعد حصولها بالفعل فالعقل المستفاد متقدم
في الوجود علي حصول القوة المسماة بالعقل بالفعل واعلم ان
ذلك وان كان بحسب الوجود كما ذكره الفاضل لكن العقل المستفاد
هو الغاية القصوي وهو الرييس المطلق الذي تخدمه ما يتقدمه
من القوي الانسانية والحيوانية والنباتية تنبيه لعلك
تشتهي الان ان تعرف الفرق بين الفكرة والحدس فاسمع اما الفكرة فهو
حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في اكثر الامر يطلب بها
الحد الاوسط او ما يجري مجراه مما يصار به الي العلم بالمجهول حالة
الفقد استعراضا للمخزون في الباطن وما يجري مجراه فربما تادت
الي المطلوب وربما انبتت واما الحدس فهو ان يتمثل الحد الاوسط
في الذهن دفعة اما عقيب طلب وشوق من غير حركة واما من
غير اشتياق وحركة ويتمثل معه ما هو وسط له او في حكمه لما
ذكر ان النفس تنتقل من المعقولات الاولي الي الثانية اما بالفكر
او بالحدس اراد ان يعرفهما ليتضح الفرق بينهما فقوله في تعريف
الفكر ان النفس مستعينة بالتخيل في اكثر الامر اشارة الي ان
الفكر يكون في الجزييات اكثر لانها في الكليات تكون مستغنية بالتفكر
وهما متغايران بالاعتبار كما مر وقوله استعراضا للمخزون في الباطن
اشارة الي الصور والمعاني المخزونتين في الخيال والذاكرة وقوله
وما يجري مجراه اشارة الي الصور العقلية فالفكر حركة في المعاني
من المطالب يطلب بها مبادي تلك المطالب كالحدود الوسطي وغيرها
فربما انبتت وربما تادت ويتم اذا تادت بحركة اخري من الحدود
الوسطي الي المطالب واما الحدس فهو ظفر عند الالتفات الي المطالب
بالحدود الوسطي دفعة وتمثل للمطالب في الذهن مع الحدود
الوسطي كذلك من غير الحركتين المذكورتين سوا كان مع شوق او لم
يكن واشار الشيخ بقوله ان يتمثل الحد الاوسط دفعة الي عدم
الحركة الاولي وبقوله ويتمثل معه ما هو وسط له الي عدم الحركة
الثانية وقوله او في حكمه اشارة الي ما يتمثل مع المطلوب من
العلوم المتصلة به فالفرق بين الفكر والحدس اولا بامكان الانبتا
ولا امكانه الا ان الفكر المنبت لا يكون موديا الي علم ولاجل ذلك
ربما لا يسمي فكرا او هو غير الفكر المذكور في الفصل المتقدم وثانيا

صح
المقدمة الاستثنائية من القياس الاستثنايي
يجري مجري الحد الاوسط هو

اراد به المقدمة الاستثنايية هو
صح

بوجود الحركة وعدمها وهذا هو الفرق الصحيح بين الفكر والحدس المستعملين
في هذا الموضع والفاضل الشارح جعل الحركة الثانية مشتركة بينهما وخص
الاولي بالفكر دون الحدس وقال الحدس هو ان يقع الحد الاوسط في
الذهن اولا ثم ينساق الذهن منه الي المطلوب ثم قسمه الي ما يقترن
بشوق فيتقدم الشعور بالمطلوب علي الشعور بالاوسط والي ما لا
يقترن به فيتاخر عنه وذلك خبط يشتمل مع مخالفة المتن علي التناقض
الصريح **اشارة** ولعلك تشتهي زيادة دلالة علي القوة القدسية
وامكان وجودها فاسمع الست تعلم ان للحدس وجودا وان للناس
فيه مراتب وفي الفكرة فمنهم غبي لا يعود الفكرة عليه براءة ومنهم
من له فطانة الي حد ما ويستمتع بالفكر ومنهم من هو اثقف من ذلك
وله اصابة في المعقولات بالحدس وتلك الثقافة غير متشابهة في الجميع
بل ربما قلت وربما كثرت وكما انك تجد جانب النقصان منتهيا الي عديم
الحدس فايقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن انتهاؤه الي غني
في اكثر احواله عن التعلم والفكر. يريد بيان امكان وجود القوة
القدسية وتقريره ان للفكر والحدس مراتب في التادية الي
المطلوب بحسب الكيف والكم اما بحسب الكيف فلسرعة التادية وبطئها
واما بحسب الكم فلكثرة عددها وقلته والاول يكون في الفكرة اكثر
لاشتمالها علي الحركة والثاني يكون في الحدس اكثر لتجرده عن الحركة
ولان الحدس انما يكون لقوة من النفس ولتلك المراتب حد انتقاص
وكمال حد النقصان هو ان ينبت جميع افكار شخص عن مطالبه
وحد الكمال هو ان يحصل لشخص ما ما يمكن ان يحصل لنوعه من
العلوم بحسب الكم ودفعة او قريبا من ذلك بحسب الكيف علي وجه
يقيني يشتمل علي الحدود الوسطي لا تقليدي. ولما كان طرف النقصان
مشاهدا فطرف الكمال ممكن الوجود وباقي الكتاب ظاهر **اشارة**
فان اشتهيت ان تزداد في الاستبصار فاعلم انك سيبين لك ان
المرتسم بالصورة المعقولة منا شئ غير جسم ولا في جسم وان المرتسم
بالصورة التي قبلها قوة في جسم او جسم. يريد اثبات العقل
الفعال وبيان كيفية افاضته المعقولات علي النفوس الانسانية
ولما تقدمت اشارة ما الي ذلك بانه هو الذي يخرج النفوس من
القوة الي الفعل اورد هذا الفصل لازدياد الاستبصار ولما
كان المطلوب مبنيا علي مقدمتين هما ان كل ما يرتسم فيه صورة

التناقض هو انه قال الحدس هو ان يقع
الحد الاوسط في الذهن ثم ينساق الي
المطلوب ثم قال الحدس ان كان مع شوق
يكون شعور المطلوب اولا فكلامه الاول
يقتضي تقدم الوسط علي المطلوب والثاني
تاخره ويمكن ان يجاب عنه بانه يجوز ان
يكون تصور المطلوب مقدما علي تصور
الحد الاوسط وتصوره علي الانساق
الي المطلوب فلا تناقض ولو قيل التناقض
في كلامه هو انه قال الحركة الاولي مختصة
بالفكرة واثبتها في الحدس مع الشوق
لكان اولي هـ

الثاقف الحذق

حرره
اي الذي يرتسم فيه التي قبل الصور
المعقولة وهي الصور والمعاني الجزئية
جسماني او جسم وانما قال قبل الصور
المعقولة لان اكثر المعقولات مستفاد
من الجزئيات هـ

معقولة

معقولة فهو ليس بجسم ولا جسماني وان كل ما يرتسم فيه صورة محسوسة
او متعلقة بها فهو اما جسم واما قوة في جسم ولم يبينهما بعد فذكرها
واحال بيانهما علي ما سياتي ثم شرع في تقرير الحجة وهو ان يقال
ادراك الشئ وجود صورته في المدرك علي ما مر والذهول عنه
مع امكان ملاحظته هو عدم ما لتلك الصورة فيه لا من كل الوجوه
بل مع امكان وجودها اي وقت شاء والنسيان عدم مطلق لها فيه
فان الوجود معه انما يتحصل بتجشم كسب جديد كما كان في اول
الامر فهنا شئ غير المدرك حافظ للمدرك تكون الصورة حالة
الذهول موجودة فيه وحالة النسيان غير موجودة فيه والا
فكان الذهول والنسيان واحدا اما القوي الجسمانية فقابلة
للقسمة الي جزئين يكون احدهما مدركا والاخر حافظا لكون الاجسام
قابلة للتجزية واما العاقلة فلا تقبل الانقسام بما سياتي فاذن
يجب ان يكون شئ غيرها بالذات يرتسم فيه المعقولات ويكون هو
خزانة حافظة لها وذلك الشئ لا يمكن ان يكون جسما او جسمانيا
لامتناع ارتسام المعقولات فيها ولا يمكن ان يكون نفسا لان النفس
من حيث هي نفس لا تكون المعقولات مرتسمة فيها بالفعل بل
بالقوة فاذن ههنا موجود مرتسم بصور جميع المعقولات بالفعل
ليس بجسم ولا جسماني ولا بنفس وهو العقل الفعال قوله وانت
تعلم ان شعور القوة بما تدركه هو ارتسام صورته فيها تذكير لما
ذكره من قبل وقوله ان الصورة اذا كانت حاصلة في القوة لم تغب
عنها القوة اشارة الي حال حصول الادراك بالفعل وقوله ارايت
القوة ان غابت عنها ثم عاودتها والتفتت اليها هل يكون قد حدث
هناك غير تمثلها فيها بيان لكون الذهول مشتملا علي زوال ما فان
المعاودة الي الادراك تقتضي تجددا ما لتلك الصورة وقوله
فيجب اذن ان تكون الصورة المغيبة عنها قد زالت عن القوة
المدركة زوالا ما نتيجة لذلك وقوله واما في القوة الوهمية
التي في الحيوان فيجوز ان يقع هذا الزوال علي وجهين احدهما
ان يزول عنها وعن قوة اخري ان كانت كالخزانة لها والثاني ان
يزول عنها وتتحفظ في قوة اخري هي لها كالخزانة وفي الوجه
الاول لا تعود للوهم الا بتجشم كسب جديد وفي الوجه الثاني
قد تعود وتلوح له بمطالعة الخزانة والالتفات اليها من غير تجشم

وانما قال من حيث هي نفس لان النفس
من حيث هي عقل مستفاد تكون المعقولات
مرتسمة فيها بالفعل هـ

قال ابن كمونة في شرح الاشارات وانما
يكون فيها بالفعل لا من حيث هي نفس

كسب جديد ومثل هذا قد يمكن في الصورة الخيالية المستحفظة في قوي
جسمانية فيجوز ان يكون المخزن لها منا من عضو او في قوة عضو
والذهول عنها القوة في عضو اخر لاحتمال اجسامنا وقوي اجسامنا هو
التجزي اشارة الي ما قررناه من امر القوي الجسمانية وقوله ولعله لا يجوز
فيما ليس جسمانيا بل نقول انا نجد في المعقولات نظيرها بين
الحالتين اعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات
كما تبين لك غير جسماني ولا منقسم فليس فيه شي كالمتصرف وشي كالخزانة
ولا يصلح ان يكون هو كالمتصرف وشي من الجسم وقواه كالخزانة لان
المعقولات لا ترتسم في جسم اشارة الي حال القوة العاقلة واحتياجها
الي حافظة وقوله فبقي ان ههنا شيا خارجا عن جوهرنا فيه الصور
المعقولة بالذات نتيجة لذلك واثبات للجوهر المفارق واراد بالخروج
عن جوهرنا مباينته لذواتنا بالذات وانما قال عن جوهرنا ولم يقل عن
جسمنا لان الخارج عن الجسم لا يكون مفارقا وقوله اذ هو جوهر عقلي
بالفعل اشارة الي ان ارتسام المعقولات بالفعل فيه انما كان لانه
جوهر عقلي بالفعل لان الجسم لا يمكن ان يرتسم فيه لانه جوهر غير
عقلي والنفس لم يمكن ان يرتسم فيها لانها جوهر عقلي لا بالفعل بل
بالقوة وقوله اذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها
الصور العقلية الخاصة بذلك الاستعداد الخاص لاحكام خاصة اشارة
الي تخصص بعض الصور المرتسمة فيه بان تصير النفوس مدركة لها
دون سايرها والاحكام الخاصة هي علل الاستعدادات الخاصة من
الادراكات الجزئية السابقة المعدة لادراك الكليات او الادراكات الكلية
المناسبة المتادية الي المدرك الكلي قوله واذا اعرضت النفس عنه
الي ما يلي العالم الجسداني او الي صورة اخري انمحي المتمثل الذي كان
اولا كان المراة التي كانت يحاذي بها جانب القدس قد اعرض بها عنه
الي جانب الحس او الي شي اخر من امور القدس اشارة الي حالة
الذهول وسببه وتمثل بالمرآة لانها من الجسمانيات اشبه شي بالنفس
المستفيضة عن المجردات وقوله وهذا انما يكون ايضا اذا اكتسبت
ملكة الاتصال اشارة الي السبب الذي به تختلف حالنا الذهول
والنسيان وذلك ان النسيان في القوي الجسمانية انما كان لزوال
الصورة عن الحافظة وههنا لا يمكن ان يزول شي من العقل الفعال
فسبب الاختلاف ههنا ان الذهول انما يكون مع كون النفس ذات هيئة

يتمكن

يتمكن بها من الاتصال بالعقل الفعال في مشاهدة ما اختص بها من
المعقولات المرتسمة فيه وتلك الهياة هي ملكة الاتصال والنسيان
زوال تلك الملكة عنها واعتراضات الفاضل الشارح مكررة قد سبقت
الاشارة اليها والي اجوبتها الا قوله هذا الكلام دل علي وجود سبب
يفيض العلوم علي النفس ولم يدل علي كون ذلك السبب مجردا عاقلا
فان كل موثر في شي لا يجب ان يكون موصوفا بذلك الاثر كالعقل الفعال
ايضا الذي هو عندهم علة لحدوث الالوان والصور والمقادير مع عدم
اتصافه بها والجواب عنه ان الحجة المذكورة دلت علي تجريده
وسياتي البرهان علي ان كل مجرد عاقل علي ان ملاحظة النفس
للمعقولات بعد الذهول عنها مشاهدة اياها دليل ما علي كونها
موجودة بالفعل فيما هو حافظ لها **اشارة** هذا الاتصال علته
قوة بعيدة هي العقل الهيولاني وقوة كاسبة هي العقل بالملكة
وقوة تامة الاستعداد لها ان تقبل بالنفس الي جهة الاشراق متي
شاءت بملكة متمكنة وهي المسماة بالعقل بالفعل لما ظهر ان العلة
الفاعلية لحصول صور المعقولات في النفس هي العقل الفعال والعلة
القابلية هي النفس بشرط ان يحصل لها ملكة الاتصال بها اراد ان
يشير الي العلة الموجدة لهذه الملكة في النفس التي هي استعدادها
لقبول تلك الصور ولا شك ان الاستعداد انما يحدث شيا فشيا حتي
يتم فاذن ينبغي ان تكون علته ايضا حادثة كذلك بازايه وقد مر
ذكر قوي النفس المترتبة المتعددة التي هي العقل الهيولاني والعقل
بالملكة والعقل بالفعل فاشار ههنا الي ان العلة البعيدة هي الاولي
منها وهي الاستعداد العام الانساني والمتوسطة هي الثانية وهي
كاسبة الاتصال لاشتمالها علي العلم بالمعقولات الاولي التي هي
مبادي المعقولات الثانية والقريبة هي الثالثة وهي المقتضية
للملكة المذكورة وانما يتم الاستعداد بها وبمشية النفس اللذين يجب
حصول الصورة معهما وقوله هذا يدل علي ان العقل بالملكة متوسطة
بين العقل الهيولاني والعقل بالفعل لا بين الحدس والقوة القدسية
اشارة كثرة تصرف النفس في الخيالات الحسية وفي المثل المعنوية
اللتين في المصورة والذاكرة باستخدام القوة الوهمية والمفكرة
تكسب للنفس استعداد النحو قبول مجرداتها عن الجوهر المفارق به
لمناسبة ما بينهما يحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها وهذه التصرفات

لم لا يجوز ان لا تكون الصور المعقولة حالة الذهول والنسيان مرتسمة في
شي بل تكون منعدمة الا ان النفس حالة
الذهول مستعدة استعدادا اكثر لان
تفيض من العقل الفعال عليها تلك الصورة
وفي النسيان لا يكون لها هذا الاستعداد
فلا تفيض ه

هي المخصصات للاستعداد التام لصورة صورة وقد يفيد هذا التخصيص
معني عقلي لمعني عقلي كما ذكر حصول الاتصال بالعقل الفعال في
الفصل الماضي علي سبيل الاجمال فاراد ان يعين ويفصل كيفية حصوله
في هذا الفصل وهو علي وجهين احدهما ان يكثر تصرف النفس في
الخيالات الحسية كخيال زيد وعمرو وفي المثل المعنوية كمثال هذه
الصداقة وتلك الصداقة اللتين في المصورة والذاكرة لا علي ان
تدركها النفس وتتصرف فيها بذاتها فان النفس لا تدرك الجزئيات
ولا تتصرف فيها بانفرادها بل باستخدام القوة الوهمية المدركة
للجزئيات بذاتها المستخدمة للقوة المفكرة المتصرفة فيها بذاتها في
المثل وباستخدام الحس المشترك مع ذلك في الخيالات فتكتسب النفس
بتلك التصرفات اعني التفكر في الاشخاص الجزئية استعدادا نحو
قبول صورة الانسان وصورة الصداقة المجردتين عن العوارض
المادية علي الوجه المذكور قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما
لمناسبة ما بين كل كلي وجزئياته تحقق ذلك مشاهدة الحال وتاملها
فانا اذا احسسنا بالجزئيات تصورنا الكليات وهذه التصرفات في
الجزئيات هي المخصصات للاستعداد التام لحصول صورة صورة
من الكليات المشتملة علي تلك الجزئيات لان تلك الصور لا تنتقل عن
الجزئيات الي النفس بل ترتسم فيها عن العقل الفعال والوجه
الثاني ان يفيد هذا التخصص معني عقلي كاجزاء الحد والرسم
وكتصور الملزوم وما يشبه ذلك لمعني عقلي كتصور المحدود والمرسوم
واللازم وهذه حال التصورات المستفادة والتصديقات علي
قياسها واعتراضات الفاضل الشارح علي ذلك لما كانت ظاهرة
الفساد عند التامل فيها اعرضنا عنها مخافة الاطناب **اشارة**
ان اشتهيت الان ان يتضح لك ان المعني المعقول لا يرتسم في منقسم
ولا في ذي وضع فاسمع • يريد بيان ان النفس الناطقة وبالجملة
كل جوهر عاقل فهو ليس بجسم ولا جسماني وبالجملة ليس بذي وضع
قال الفاضل الشارح ايراد هذه المسيلة كان بالنمط المترجم بالتجريد
اولي الا انه لما بني اثبات الجوهر المفارق علي ان النفس الانسانية
ليست جسما ولا جسمانية احتاج الي بيان ذلك فاكتفي ههنا ببرهان
واحد لذلك وذكر ساير البراهين في النمط المذكور واقول انه
اراد في هذا النمط ان يبحث عن ماهية النفس وكمالاتها فبين

انها

اي بما ذكر من ان التجرد عن العوارض واجب في تعقل الكليات م

انها جوهر مفارق الوجود عن الاجسام والجسمانيات واثبت لها كمالات
تصدر عنها لذاتها من غير توسط الة وكمالات تصدر عنها بتوسط
الالات واراد في نمط التجريد ان يبحث عن حالها بعد التجرد عن
البدن فبين هناك بقاها مع كمالاتها الذاتية ولم يتعرض لبيان
امتناع كونها جسما او جسمانية بل بالغ في ايضاح الفرق بين الكمالات
الذاتية الباقية معها والكمالات البدنية الزايلة عنها بزوال البدن
فوقع اشتراك النمطين في البحث عن تلك الكمالات من غير قصد
علي ما يتضح في موضعه ولم يورد كما ذكره الشارح ههنا شيا مما يجب
ان يبين هناك **قوله** انك تعلم ان الشي غير المنقسم قد يقارنه اشيا
كثيرة لا يجب لها ان يصير منقسما في الوضع وذلك اذا لم يكن كثرتها
كثرة ما ينقسم في الوضع كاجزاء البلقة لكن الشي المنقسم الي كثرة
مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه شي غير منقسم • اشارة الي تمهيد
اصل كلي وهو ان الحال قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام
المحل وقد يكون بحيث يقتضي والاول هو الحال الذي لا ينقسم
الي اجزاء متباينة في الوضع كالسواد المنقسم الي جنسه وفصله
وكاشيا كثيرة تحل محلا واحدا مما كالسواد والحركة مثلا فانهما
لا يقتضيان بانقسامهما الي هذين النوعين انقسام المحل الي جزء
اسود غير متحرك والي جزء متحرك غير اسود والثاني هو الحال الذي
ينقسم الي اجزاء متباينة في الوضع كالبلقة فانها تنقسم الي عرضين
متباينين في المحل والوضع واشار الشيخ الي هذين القسمين
بقوله الشي غير المنقسم قد يقارنه اشيا كثيرة الي قوله كاجزاء البلقة
والمحل ايضا قد يكون بحيث لا يقتضي انقسامه انقسام الحال وقد
يكون بحيث يقتضي والاول هو المحل المنقسم الي اجزاء غير متباينة
في الوضع كالجسم المنقسم الي جنسه وفصله او الي مادته وصورته
والمحل الذي ينقسم الي اجزاء متباينة في الوضع ولكن لا يحل فيه
الحال من حيث هو ذلك المحل بل من حيث لحوق طبيعة اخري به
كالخط فان النقطة لا تنقسم بانقسامه لانها لا تحله من حيث هو
خط بل من حيث هو متناه وكالسطح فان الشكل لا يحله من
حيث هو سطح بل من حيث هو ذو نهاية واحدة او اكثر وكالجسم
فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو جسم
بل من حيث وجود جسم اخر علي وضع ما منه وكالاجزافات

الوحدة لا تحلها من حيث هي اجزا بل من حيث هي مجموع والثاني هو
المحل الذي يحل فيه شي من حيث هو ذلك الشي القابل للقسمة
كالجسم الذي يحل فيه المواد او الحركة او المقدار واشار الشيخ الي القسم
الاخير بقوله لكن الشي المنقسم الي كثرة مختلفة الوضع لا يجوز ان يقارنه
شي غير منقسم وانما اعرض عن ذكر القسم الاول لان الحال هناك لا تقارن
المحل المنقسم من حيث هو ذلك المحل فليس مقارنته اياه هذه المقارنة
بل انما يقع عليها اسم المقارنة لا بمعنى واحد **قوله** وفي المعقولات
معان غير منقسمة لا محالة والا لكانت المعقولات انما تلتم من مباد
لها غير متناهية بالفعل ومع ذلك فانه لا بد في كل كثرة متناهية او
غير متناهية من واحد بالفعل واذا كان في المعقولات ما هو
واحد بالفعل ويعقل من حيث هو واحد فانما يعقل من حيث لا ينقسم
فاذن لا يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة في جسم منقسم
لما فرغ عن تمهيد الاصل المذكور شرع في تقرير الحجة وهو ان في
المعقولات معاني غير منقسمة والا لزم منه محال وهو التيام كل معقول
من اجزا غير متناهية بالفعل سوا كانت متشابهة او غير متشابهة
وانما قيد بالفعل لان الشي الذي يكون له اجزا غير متناهية بالقوة
كالجسم انما يكون واحدا بالفعل فيكون هو معنى غير منقسم من حيث
هو واحد وهو المطلوب مع ان هذا الاحتمال في المعقولات غير ممكن
علي ما سياتي ومع لزوم المحال المذكور فالمطلوب حاصل لان كل كثرة
بالفعل سوا كانت متناهية او غير متناهية فالواحد بالفعل موجود
فيه وذلك لان الكثرة عبارة عن الاحاد فاذا ثبت في المعقولات ما هو
واحد فاذا عقل من حيث هو واحد فانما عقل من حيث لا ينقسم
ومعنى انه عقل انه ارتسم في جوهر يدركه وهذا الارتسام في ذلك
الجوهر لا يكون من حيث لحوق طبيعة اخرى به لانه انما يدركه بذاته
ثم ان كان ذلك الجوهر مما ينقسم وجب من انقسامه انقسام المعنى
المعقول من حيث هو واحد وهو محال فاذن المعقول الواحد يستحيل
ان يرتسم فيما ينقسم في الوضع وكل جسم وكل قوة حالة في جسم
منقسم فاذن محل المعقول الواحد ليس بجسم ولا بقوة جسمانية ومحل
المعقول الواحد هو محل ساير المعقولات علي ما مر فاذن ليست النفس
الانسانية ولا كلما من شانه ان يعقل بجسم ولا جسماني والفاظ الكتاب
ظاهرة وانما قيد قوله فاذن لا يرتسم فيما ينقسم بالوضع احترازا من

انقسام

اي من حيث هو ذلك المحل لكونه قسيما لما
يحل فيه لا من حيث كونه ذلك المحل يظهر
بالتامل في الكلام السابق واللاحق ه

اي ليتناول غير المنقسم ما لا ينقسم بالقوة
وما ينقسم فيها وحصول المطلوب علي التقديرين
وايضا لظهور استحالة التيام كل معقول من
اجزا غير متناهية بالفعل دون التيامه
من غير متناهية بالقوة علي ما بين في الفصل
التالي ه

انقسام المحل لا بالوضع فانه لا يقتضي انقسام الحال كما مر والجوهر العاقل
يجوز ان ينقسم ذلك الانقسام كانقسام النفس الي جنسها وفصلها واعلم
ان ما ليس بمنقسم بالفعل فلا يحتمل ان ينقسم الي مختلفات لان اختلاف
الاجزاء الموجودة في الكل يقتضي انقسام الكل بالفعل وقد فرض
غير منقسم بالفعل هذا خلف لكنه يحتمل ان ينقسم الي متشابهات وان
لم يكن الا في الوهم وذلك كالجسم الذي هو شخص الي اجزا غير متناهية
بالقوة وكالجسم الذي هو جنس الي انواع غير متناهية بالقوة فالمعنى
المعقول ان كان كذلك فلا يمتنع ان يحل في جسم غير منقسم بالفعل
وينقسم بانقسام ذلك الجسم الي اجزايه او الي جزياته فلذلك اردف
الشيخ هذا الفصل بفصلين مشتملين علي بيان هذين الاحتمالين
وتحقيق الحق فيهما **وهم وتنبيه** او لعلك تقول قد يجوز ان يقع
للصورة العقلية الوحدانية قسمة وهمية الي اجزاء متشابهة
فاسم الوهم هو الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين وهو ان
تكون الصورة العقلية الواحدة قابلة للقسمة الوهمية الي اجزا متشابهة
كالجسم الواحد وحينئذ يمكن ان تكون حالة في جسم واحد فينقسم
بانقسامه والتنبيه تنبيه علي فساد هذا الاحتمال وتقريره ان
المعقول الواحد اذا انقسم الي قسمين متشابهين وجب ان يكونا
متشابهين للمجموع ايضا فلا يخلو اما ان يكون كون كل واحد من القسمين
مع الاخر شرطا في كون ذلك المعقول معقولا وحينئذ لا يكون كل واحد
منهما بانفراده معقولا لفقدان الشرط او لا يكون كذلك بل كان كل واحد
من القسمين بانفراده معقولا ايضا كالاصل اما القسم الاول فباطل من
ثلاثة اوجه ويلزم من ذلك انه يجتمع من القسمين شي ليس هو اياهما
بل انما يكون المجتمع متعلق الزيادة الماهية بزيادة في المقدار او العدد
كشكل ما او عدد بخلاف القسمين فلا يكون القسمان جزيه من حيث ماهيته
المشابهة لها هذا خلف والثاني ان المعقول الذي شرط كونه معقولا
هو حصول جزيين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه
واحدا غير منقسم هذا خلف والثالث انه قبل وقوع القسمة فيه لا يكون
الجزان حاصلين فلا يكون شرط معقوليته حاصلا فلا يكون معقولا
وقد فرضناه معقولا هذا خلف والشيخ اشار الي القسم الاول بقوله
انه ان كان كل واحد من القسمين المتساويين شرطا مع الاخر في
استتمام التصور العقلي واشار الي الوجه الاول بقوله فهما مباينان

اي المثال انما يطابق لو بدل الجسم بالجوهر
لانقسام الجسم الي مختلفات كالجنس
والفصل علي ما صرح به اخيرا ه

لانهما والمجموع متشابه فما شرط في المجموع
تكون شرطا لهما ه

الاول ان كل واحد من القسمين علي ذلك
التقدير يكون مباينا للكل مباينة الشرط
للمشروط صح

فيه نظر اذ الشرط هو انضمام احد الاجزا
الي الاخر لا نفسهما ه

قوله مباينة الشرط للمشروط فلا يكونان
متشابهين وقد فرضناهما كذلك هذا خلف
والظاهر ان مراد الشيخ من المباينة لزوم
هذا الخلف لا غيره

قال الشيخ في الشفاء فان كانا متشابهين
فكيف يجتمع منهما ما ليس هما الا ان يكون ذلك
الشي شيا يحصل منهما من جهة الزيادة في
المقدار والزيادة في العدد لا من جهة
الصورة فتكون حينئذ الصورة المعقولة
شكلا ما او عددا ما وليس كل صورة معقولة
بشكل وتكون ثم الصورة خيالية لا عقلية
ه

لو مباينة الشرط للمشروط واشار الشيخ الي الوجه الثاني بقوله وايضا فيكون
المعقول الذي انما يعقل بشرطين هما جزاه منقسما واشار الي الوجه
الثالث بقوله وايضا فانه قبل وقوع القسمة يكون فاقدا للشرط فلم يكن
معقولا واما القسم الثاني وهو ان لا يكون حصول القسمين شرطا في
معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا وكل واحد من القسمين بانفراده
ايضا معقولا كالجسم الذي يقبل القسمة الي اجسام فباطل ايضا لكون
الصورة المعقولة ماخوذة مع لاحق غريب عن ذاته كالقسمة اولا ه
وكمقارنة ما يقبل القسمة من المقدار ثانيا وقد ذكرنا من قبل ان الصور
المعقولة انما يكون مجردة عما يقتضيه غير ذواتها هذا خلف واشار الشيخ
الي هذا القسم بقوله وان لم يكن شرطا والي الخلف اللازم من جهة
مقارنة القسمة بقوله فالصورة المعقولة عند القسمة المفروضة صارت
معقولة مع ما ليس مدخله في تتميم معقوليتها الا بالعرض وقد
فرضنا الصورة المعقولة صورة مجردة عن اللواحق الغريبة فاذن
هي ملابسة بعد لها والي الخلف اللازم من جهة مقارنة ما يقبل
القسمة من المقدار بقوله وكيف لا وهي عارضة لها بسبب ما فيه
قدر في اقل منه بلاغ فان احد القسمين هو حافظ لنوع الصورة
ان كان متشابها فالصورة التي جردناها مغشاة بعد تهية غريبة
من جمع او تفريق او زيادة او نقصان واختصاص بوضع فليست
هي الصورة المفروضة وذلك لان القسمة عارضة لها بسبب شي فيه
ذو مقدار في اقل منه كفاية فان احد القسمين وان كان متشابها
للقسم الاخر فهو حافظ لنوع الصورة المعقولة فاذن الصورة التي
فرضناها مجردة كانت مغشاة بعد تهية غريبة من جمع اذا اعتبر
حصول الكل من القسمين او تفريق اذا اعتبر انقسامه اليهما او زيادة
اذا اعتبر حصوله من انضياف احد القسمين الي الاخر او نقصان
اذا اعتبر بقاء المعقولية بعد حذف احدهما منه واختصاص بوضع
لان التجزية الي جزئين متشابهين لا تعرض الا للماديات فهي تقتضي
وضعا ما لا محالة وقوله فليست هي الصورة المفروضة اشارة
الي الخلف قوله واما الصورة الحسية والخيالية فتفتقر ملاحظة
النفس اجزاءها الجزئية متباينة الوضع مقارنة لهيات غريبة
مادية الي ان يكون رسمها ورشمها في ذي وضع وقبول انقسام
لما فرغ من بيان امتناع حلول الصورة المعقولة في الجسم وما

يتبعه

الاولي ان يقال بسبب شي فيه مقدار والمراد من
الشي الذي فيه المقدار هو المادة اذ المقدار
يكون في المادة ه

في حصول تلك الصورة المعقولة لان كل واحد
من القسمين حافظ لنوع تلك الصورة لكون
كل منهما مساويا للاخر ولمجموع في الماهية
بخلاف ما اذا كان القسمان شرطا فانه لا يكون
في اقل منه بلاغ ه

فثبت ثم امران احدهما ما فيه المقدار والثاني
ان في بعضه كفاية ويلزم منا الامر الثاني
الجمع والتفريق والزيادة والنقصان ومن
الامر الاول الاختصاص بالوضع وكل ذلك
لواحق غريبة ه

اي ذي قبول انقسام ه

يتبعه بين وجوب حلول الصورة الحسية والخيالية فيه ليتم الفرق بينهما
وذلك لانا اذا احسسنا بوجه انسان مثلا او تخيلناه فلا بد من
ان تلاحظ النفس اجزاءه متباينة الوضع مقارنة لهيات غريبة
مادية كالعينين والانف والفم فان صورة العين اليمنى تدرك في مادة
او جهة لم تحل اليسرى فيها وكذلك اليسرى فهما متباينتان بالوضع
وايضا كونهما على بعد مخصوص بينهما وكون احدهما في جهة من
الاخرى غير جهة الانف هيات غريبة مادية تقارنها وتلك الملاحظة
تفتقر الي ان يكون رسمها الحسي ورشمها الخيالي في ذي وضع وقبول
انقسام اي في شي مادي والرسم هو الاثر اللاصق بالارض وهو
بالمحسوس اولي لان الحس انما يجد اثر الشي والرشم هو الختم اعني
احداث النقش الذي يحصل من الطابع في الشي الذي طبع عليه
ولذلك يسمي اللوح الذي يختم به البيادر روشما وهو بالخيالي اولي
لان صورتها منطبعة في الخيال من طابع هو المدرك بالحس وفي
قول الشيخ ملاحظة النفس للصور الحسية والخيالية تصريح بادراك
النفس لها ويظهر منه بطلان قول من ادعي عليه انه لا يقول بذلك
واعتراض الفاضل الشارح بان الصورة العقلية في النفس الجزئية
ليست بمجردة مكرر قد سبق ذكره وقوله لو صح ان الصورة العقلية
مجردة عن اللواحق لكان كافيا في بيان تجرد النفس لانا حينئذ
نقول كل حال في متحيز فهو ذو وضع وكل ذي وضع فليس مجردا
عن اللواحق والصور العقلية مجردة فهي ليست بحالة في متحيز
ليس يقدح في الحجة المذكورة لان صحة حجة على مطلوب لا ينافي
صحة حجة اخرى عليه والشيخ قد اورد تلك الحجة ايضا في اكثر
كتبه حتي المختصر الموسوم بعيون الحكمة لكنه اوردها على وجه
اقرب ماخذا مما ذكره هذا الفاضل وذلك انه اوردها هكذا الصور
العقلية ليست بذوات وضع وكل حال في جسم فهو ذو وضع وانما
اختار ههنا الحجة المذكورة التي هي قولنا المرتسم بالمعقول الواحد
ليس بمنقسم والجسم منقسم لاندراج وجوب كون الصور الخيالية
جسمانية تحتها على وجه اظهر كما اشار اليه واما اعتراض المستفاد
من الشيخ ابي البركات وهو ان الهيولي غير ذات حجم وقد حكمتم
بانطباع الجسمية والمقدار فيها فلم لا يجوز انطباع المحسوسات في
النفس فالجواب عنه ان الهيولي انما تتحصل موجودة ذات وضع

تقريره ان الصورة الحسية والخيالية
لكونها ذات اجزاء متباينة الوضع مقارنة
لهيات غريبة مادية لا يمكن ملاحظة
النفس لها الا بملاحظة اجزائها المتباينة
الوضع وتلك الملاحظة تفتقر الي ان تكون
رسمها ورشمها في ذي وضع ه

حاصل هذا الجواب تغيير المدعي وهو ان
المقدار انما يحل في ذي وضع او فيما يصير
ذا وضع عند حلول المقدار فيه كالهيولي
والنفس لا تكون واحدة منهما ه

لانه كون المرتسم بالصورة الخيالية منقسما ظاهر لكونها متباينة الوضع وليس كونها ذات وضع بمعني قابلة للاشارة الحسية بذلك الظهور وفيه نظر ه

لان النفس لا تتوقف في ملاحظة الصور المخصوصة الي ملاحظة اجزائها متباينة الوضع ه

وهي ان النفس لا تدرك الجزئيات ه

بذلك الانطباع والنفس لا يجوز ان تصير ذات وضع البتة وقوله هب
ان ما ذكرتموه يقتضي كون الصور الحسية والخيالية جسمانية لكنه
لا يقتضي كون الوهمية جسمانية فالجواب انهم لم يتمسكوا في ذلك بهذه
الحجة بل بغيرها **وهم وتنبيه** او لعلك تقول ان الصورة العقلية
قد تنقسم باضافة زوايد معنوية اليها قسمة المعني الجنسي الوجداني
بالفصول المنوعة والمعني النوعي الوجداني بالفصول العرضية
المصنفة فاسمع الوهم في هذا الفصل هو الاحتمال الثاني من
الاحتمالين المذكورين وهو ان تنقسم الصورة العقلية الي جزئيات
لها واعلم ان قسمة الكلي الي الجزئيات انما يكون باضافة زوايد معنوية
اليه وتلك الزوايد تكون اما مقومة لماهيات الجزئيات او غير مقومة
فان كانت مقومة كانت فصولا وكانت القسمة بها قسمة المعني
الجنسي الوجداني بالفصول الذاتية المنوعة كقسمة الحيوان باضافة
الناطق وغير الناطق اليه الي الانسان وغيره وان لم تكن مقومة
كانت عرضيات ولا يخلو اما ان يكون الحاصل بعد اضافتها الي ذلك
الكلي قابلا للشركة او لم يكن فان كان كانت القسمة بها قسمة المعني
النوعي الوجداني بالفصول العرضية المصنفة كقسمة الانسان
بالسواد والبياض الي السودان والبيضان وان لم يكن قابلا للشركة
كانت القسمة بها قسمة المعني النوعي الواحد بالعوارض الجزئية
المشخصة وانما لم يذكر الشيخ هذا القسم لان الحاصل فيه لا يكون معقولا
بل يكون محسوسا **قوله** انه قد يجوز ذلك ولكن يكون فيه الحاق كلي
بكلي يجعله صورة اخري ليس جزءا من الصورة الاولي فان المعقول
الجنسي والنوعي لا تنقسم ذاته في معقوليته الي معقولات نوعية
وصنفية يكون مجموعها حاصل المعني الواحد الجنسي او النوعي ولا
يكون نسبتها الي المعني الواحد المقسوم نسبة الاجزاء بل نسبة
الجزئيات ولو كان المعني العقلي الواحد البسيط الذي سبق تعرضنا
له ينقسم بمختلفات بوجه لكان غير الوجه الذي تشكك به اولا من
قبول القسمة الي المتشابهات وكان كل واحد من جزئيه هو اولي
بان يكون البسيط الذي كلامنا فيه هذا هو التنبيه علي تحقيق
الحق فيه وهو ان هذه القسمة يجوز ان تقع في الوجود بخلاف
القسمة المتقدمة لكنها بالحقيقة لا تكون قسمة بل هي تركيب تلك
الصورة الكلية كالحيوان بصورة كلية اخري كالناطق بجعلها صورة

ثالثة

ثالثة كالانسان ليس الحاصل جزءا من الصورة الاولي اعني الحيوان
فان المعقول الجنسي كالحيوان لا تنقسم ذاته في معقوليته الي
معقولات نوعية كالانسان والفرس يكون مجموعهما هو حاصل معني
الحيوان وكذلك النوعي كالانسان لا ينقسم الي معقولات صنفية
كالعرب والعجم يكون مجموعها حاصل معني الانسان وايضا لا يكون
نسبة هذه الانواع والاصناف الي الحيوان او الانسان المقسومين
نسبة الاجزاء بل نسبة الجزئيات ولو كان المعني العقلي الواحد
البسيط الذي استدل للتنابه علي تجريد محله ينقسم بمختلفات
بوجه كالجنس والفصل لكان غير الوجه الذي تشكك به قبل هذا
من قبوله القسمة الي اجزاء متشابهة كالجسم وكان كل واحد من
اجزايه البسيط الذي لا ينقسم كجنسه العالي اولي بان تجعله
البسيط الذي استدل للتنابه ليلا يعرض شك من وجه **اشارة** انك
تعلم ان كل شي يعقل شيا فانه يعقل بالقوة القريبة من الفعل انه
يعقله وذلك عقل منه لذاته فكل ما يعقل شيا فله ان يعقل ذاته
يريد بيان ان كل عاقل فهو معقول وان كل معقول قايم بذاته فهو
عاقل وابتدا بالاول فقوله كل شي يعقل شيا فانه يعقل بالقوة
القريبة من الفعل انه يعقله صغري قياس وانما قال بالقوة
القريبة لانه جعل للقوة ثلاث مراتب بعيدة هي العقل الهيولاني
ومتوسط هي العقل بالملكة وقريبة هي العقل بالفعل وهي
التي يقتضي ان يكون للعاقل ان يلاحظه معقوله متي شاء
فالمراد ان كل شي يعقل شيا فله ان يعقل بالفعل متي شاء انه
ذاته عاقلة لذلك الشي وذلك لان تعقله لذلك الشي هو حصول
ذلك الشي له وتعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشي هو حصول
ذلك الحصول له ولا شك ان حصول شي لشي لا ينفك عن حصول
ذلك الحصول له اذا اعتبره معتبر والفاضل الشارح استدرك
قول الشيخ انه يعقل بالقوة القريبة من الفعل بان العقول المفارقة
ليس فيها شي بالقوة علي ما سياتي فهي انما تعقل بالفعل قال
وكان من الواجب ان يقول فانه يمكن ان يعقله بالامكان العام
ليكون متناولا لها وللنفوس الانسانية واقول الامكان العام
يقع علي الامكانات البعيدة حتي علي دايم العدم من غير ضرورة
فلذلك لم يعبر به الشيخ عن المقصود في هذا الموضع وعبر بالقوة

اي من حيث كونه عاقلا له فلا ننتقض بالعقول اذ ثبوت المعقولات لها بالفعل ليس من هذه الحيثية بل من حيثية كونها مبدعة كاملة وتم لا حاجة الي التمحل الذي ارتكبه الشارح في دفع سوال الامام ه

القريبة التي مر ذكرها والمراد ان تعقل الشي يشتمل علي تعقل صدوره
ذلك التعقل من المتعقل بالقوة القريبة فالمشتمل علي القوة هو التعقل
لا المتعقل وكون المتعقل بحيث يجب ان يكون له بالفعل ما يكون لغيره
بالقوة بسبب يرجع الي ذاته لاينافي ذلك فهذه صغري القياس وقال
الفاضل الشارح انه بديهي واما كبري القياس فيدل عليها قوله وذلك
عقل منه لذاته يعني تعقله لكون ذاته عاقلة لذلك الشي يعقل منه
لذاته بوجه فان العلم بالتصديق علم بتصور الموضوع لست اقول
هو علم بتصور الموضوع فقط بل وعلم بتصور المحمول وعلم بارتباطهما
واما النتيجة فقوله وكل ما يعقل شيا فله ان يعقل ذاته وصورة
القياس هكذا كل شي يعقل شيا فله ان يعقل متي شاء كون ذاته
عاقلة لذلك الشي وكل ماله ان يعقل كون ذاته عاقلة لشي فله ان
يعقل ذاته وكل شي يعقل شيا فله ان يعقل ذاته قوله وكل ما يعقل
فمن شان ماهيته ان يقارنه معقولا اخر ولذلك يعقل ايضا مع غيره
وانما تعقله القوة العاقلة بالمقارنة لامحالة يريد ان يبين ان
كل معقول فهو عاقل بالامكان بشرط سيذكره فذكر اولا ان كل معقول
فمن شان ماهيته ان يقارنه معقولا اخر وبينه من وجهين
احدهما انه ربما يعقل مع غيره فلو لم يكن من شانه مقارنة الغير
لامتنع ان يعقل مع الغير والثاني ان كونه معقولا هو كونه مقارنا
للعاقل قوله فان كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته
ان يقارن المعني المعقول هذا هو الشرط المذكور هو القيام بالذات
والمعني ان كل معقول قايم بذاته فلا يمتنع من حيث ذاته ان
يقارنه معني معقول وسبب الاحتياج الي هذا الشرط ما سيذكره
في الفصل التالي لهذا الفصل قوله اللهم الا ان تكون ذاته ممنوة
في الوجود بمقارنة امور مانعة عن ذلك من مادة او شي اخر
ان كان قد ثبت فيما مضي ان مقارنة المادة ولواحقها مانعة
عن كون الشي معقولا وانه انما يصير معقولا بتجريده عنها وكل شي
يكون في الوجود ممنوا بمقارنة المادة ولواحقها فان كان قايما
بذاته كالجسم فهو خارج عن الحكم المذكور يقال منوة الشي ومنيته
اي ابتليته وقوله او شي اخر ان كان يمكن انه يحمل علي الصور
المعقولة المجردة فانها لا تعقل اذا كانت قايمة بعاقل اخر وان
كانت تعقل اذا كانت قايمة بذواتها قوله فان كانت حقيقته مسلمة

وكل عاقل معقول كما ثبت اولا فيكون
مقارنا لمعقول اخر هو

كالبدن فان النفس الناطقة وان كانت
قايمة بذاتها فانها حالة اشتغالها
بالمحسوسات لا تعقل المعقولات هو

لم

لم يمتنع عليها مقارنة الصور العقلية اياها فكان ذلك لها بالامكان
وفي ضمن ذلك امكان عقله لذاته اي ان كانت حقيقته مسلمة
لذاته غير قايمة بغيره لم يمتنع علي تلك الحقيقة بحسب ذاتها ان يقارنها
الصور العقلية وكانت عاقلة لتلك الصور بالامكان فان معني
التعقل هو حصول الصور العقلية عندها وفي ضمن ذلك امكان
عقله لذاته لان تعقل غيره يستلزم تعقل كونه متعقلا له بالقوة
القريبة وهو يتضمن تعقله لذاته وتقدير الكلام وفي ضمن ما يلزم
ذلك امكان عقله لذاته فثبت اذن ان كل معقول قايم بذاته
عاقل لغيره ولذاته بالامكان وقد ثبت من الحكم الاول ان كل عاقل
لشي فهو معقول بذاته قال الفاضل الشارح المقصود من هذا
الفصل بيان ان كل مجرد فانه يمكن ان يكون عاقلا بالامكان العام
وبرهانه ان كل مجرد ان امكن ان يعقل غيره امكن ان يعقل ذاته
لكنه امكن ان يعقل غيره بيان الشرطية ان كل من يعقل شيا فيمكنه
ان يعقل تعقله لذلك الشي وكل من امكنه ذلك امكنه ان يعقل
ذاته وبيان صدق المقدم ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا وحده
وكل ما يصح ان يكون معقولا وحده يصح ان يكون معقولا مع غيره
وكل ما هو كذلك يصح ان يقارنه غيره فاذن كل مجرد يصح ان يقارنه
غيره وصحة هذه المقارنة لا تتوقف علي حصول المجرد فيه
لانه حصوله فيه نفس المقارنة فتوقف صحة المقارنة علي حصول
المجرد فيه توقف صحة الشي علي وجوده المتاخر عنها فاذن المجرد
سواء وجد في العقل او في الخارج يلزمه صحة مقارنة الغير
ولا معني للتعقل الا المقارنة فاذن كل مجرد يصح ان يعقل غيره
واقول انه اراد انه يجعل الحكمين المذكورين في هذا الفصل حكما
واحدا فجعل الحجة استثنايية وجعل الاول بيان الشرطية والثاني
بيان الاستثناء والاظهر ما قدمناه ثم اعترض علي قوله كل مجرد
يصح ان يعقل غيره بان قال اما قولكم كل مجرد يصح ان يكون
معقولا ليس ببديهي فهو محتاج الي برهان خصوصا مع اعترافكم
بان حقيقة الباري تعالي وحقايق العقول بل القوي البسيطة
غير معقولة للبشر والجواب عنه ان الحكم بان كل مجرد يصح ان
يكون معقولا ليس مما ذكره الشيخ في هذا الفصل بل هو مذكور في
الفصل الذي ذكر فيه احوال الادراكات الحسية والخيالية والعقلية

لان الشيخ لم يورد في كلامه مقدمة
شرطيه وفي الحجة الاستثناييه لابد من
شرطيه هو

حيث قال وأما ما هو في ذاته بري عن الشوايب المادية واللواحق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته فهو معقول لذاته الي اخره

ان كل ما يصح ان يكون معقولا يصح ان يكون محكوما عليه بحكم وحينئذ تم هو

وقد مر الكلام فيه فايراد الاعتراض ههنا عليه غير مناسب وكون ذات الباري
تعالي وذوات العقول غير معقولة بالقياس الينا لا يقتضي امتناع تعقلها
في نفوسها ثم قال وان سلمناه فلم قلتم ان ما يصح ان يعقل وحده
يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شي اخر مع
تعقلها وكيف يحكم بامتناع ذلك من يكون ظاهر مذهبه ان العلم بالشي
والعلم بغيره لا يجتمعان والجواب ان تعقل كل موجود يمتنع ان ينفك
عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور
العامة ولذلك حكم بعضهم بان التصور لا يتعري عن تصديق ما والحكم
بشي علي شي يقتضي مقارنتهما في الذهن فاذن لا شي يصح ان
يعقل وحده الا ويصح ان يعقل مع غيره ثم قال وان سلمناه فلا بد
من دليل علي ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل مع كل ما عداه حتي يتفرع
عليه ان كل مجرد فانه يصح ان يعقل كل الاشياء والجواب ان المطلوب
ههنا هو اثبات العاقلية لكل ما يفرض مجردا فيكفي فيه صحة مقارنة
لمعقول واحد واما اثبات صحة تعقل كل الاشياء لكل مجرد فشي لم
يدعه الشيخ ههنا وليس في تقرير كلامه اليه حاجة ثم قال وان سلمناه
فلم قلتم ان صحة المقارنة تكون في الخارج ولم لا يجوز ان تكون مشروطة
بان يكون في النفس قوله لو توقف صحة المقارنة علي حصول المجرد
في النفس لزم تاخر صحة الشي عن وجوده مغالطة فان المقارنة
جنس تحته ثلاثة انواع مقارنة الحال للمحل ومقارنة المحل للحال
ومقارنة احد الحالين للاخر ولا يلزم من صحة الحكم بنوع واحد علي
شي صحة الحكم بساير الانواع عليه فان العرض يصح ان يقارن غيره
مقارنة الحال للمحل من غير عكس وكذلك الصورة وباقي الجواهر
بالعكس واذا ثبت ذلك كان توقف صحة مقارنة المجرد لغيره التي
هي مقارنة الحالين علي حصول المجرد في العاقل الذي هو مقارنة
الحال للمحل توقف صحة وجود نوع علي وجود نوع اخر ولا يلزم
منه محال قال وبتقدير انه لا يكون احدهما متوقفا علي الاخر
لكن لا يلزم من صحة وجود نوعين من المقارنة صحة النوع الثالث
الذي لا يتصور تعقل المجرد الا به والجواب ان حصول نوع من
المقارنة كاف في الدلالة علي صحة طبيعة المقارنة مطلقا من
حيث الماهية المشتركة وهي كافية في تقرير الحجة ثم قال ولين
سلمنا ان هذه الانواع متساوية في الماهية لكن لا يلزم من صحة

حكم

حكم علي ماهية عند كونها في الذهن صحته عليها في الخارج فان
الانسان الذهني يحتاج الي موضوع بخلاف الخارجي والخارجي حساس
متحرك بخلاف الذهني والجواب ان اعتبار حصول الانسان في الذهن
من حيث هو ماهية الانسان غير اعتبار حصوله في الذهن من
حيث هو صورة ذهنية كما مر بيانه فان الاول هو تعقل الانسان
والثاني هو الصورة المتعقلة للانسان وهي محتاجة الي تعقل
اخر مثل الاول والعقل اذا حكم علي الانسان بالاعتبار الاول وجب
ان يطابق الخارج والا لارتفع الوثوق عن احكام العقل واذا حكم
بالاعتبار الثاني لم يجب ان يطابق الخارج لانه لم يحكم علي الانسان
الخارجي بل حكم علي الذهني وحده وههنا لم يحكم بصحة مقارنة المجرد
لغيره من حيث هو صورة ذهنية بل من حيث ماهيته ثم قال وان
سلمنا الصحة في الخارج فلم لا يجوز ان يكون في الخارج مانع من
وجود الحكم كما ان الحيوانية التي في الانسان يصح عليها من حيث
الحيوانية قبول فصل الفرس الا ان فصل الانسان يمنعها عن ذلك
والجواب عنه ما يورده الشيخ في فصل مفرد **وهم وتنبيه**
ولعلك تقول ان الصور المادية في القوام اذا جردت في العقل زال
عنها المعني المانع فما بالها لا ينسب اليها انها تعقل وقد تبين من
قبل ان المانع من كون الشي معقولا هو اقترانه بالمادة والمجرد
عنها بذاته معقول بذاته والمقترن بها يصير بتجريد العقل اياه
معقولا وتبين ان التعقل لا يحصل الا بمقارنة العاقل للمعقول
فالوهم في هذا الفصل سوال عن الصور المادية التي جردها العقل
وصارت معقولة انها اذا قارنته صورا اخري معقولة فلم لا تصير
عاقلة لها مع ان المانع زايل والمقارنة حاصلة وبالجملة فهو سوال
عن العلة المقتضية للاشتراط المذكور في الفصل المتقدم **قوله**
فجوابك انها ليست مستقلة بقوامها قابلة بما يحلها من المعاني
المعقولة بل امثالها انما يقارنها معان معقولة يرتسم بها لا هي
بل القابل لهما جميعا وليس احدهما اولي بان يكون مرتسما بالاخر
من الاخر به ومقارنتها غير مقارنة الصورة والمتصور واما
وجودها الخارج فما هي لكن المعني الذي كلامنا فيه جوهر مستقل
بقوامه علي حسب ما فرضناه اذا قارنه معني معقول كان له
بالامكان جملة متصورا والجواب ان تلك الصور بما لم تكن في

العقل مستقلة بقوامها قابلة لغيرها من المعاني المعقولة لم تكن المعقولا
حاصلة فيها بل كانت حاصلة معها في شي اخر وليس واحد من الصورتين
الحاصلتين في شي واحد بقبول الاخر اولي من الاخر بقبوله فلو
كان كل واحد منهما قابلا للاخر لكان كل واحد منهما قابلا لنفسه وهو
محال ومما لم يكن واحد منهما قابلا للاخر فلا واحد منهما بحاصل في
الاخر والتعقل هو حصول المعقول في العاقل فاذن لا واحد منهما
بعاقل للاخر بل العاقل لهما هو الشي المتصور بهما لانهما حاصلان
فيه واما وجود تلك الصورة في خارج العقل فمادية غير مجردة والمادة
مانعة من كونها معقولة فضلا عن كونها عاقلة فاذن لا يمكن ان
تكون تلك الصور عاقلة في حال من الاحوال لكن المعني الذي كلامنا
فيه اعني الشي العاقل هو جوهر مستقل بقوامه علي حسب ما فرضنا
اذا قارنه معني معقول صادقا بلاله فكان له بالامكان العام
ان يتصور به ويعقله فاذن الاستقلال بالقوام شرط في كون
الشي عاقلا وظهر من ذلك ان كل عاقل معقول وليس كل معقول
عاقلا واعترض الفاضل الشارح بان الصور المعقولة الحالة في
شي واحد لا يمكن ان تكون متماثلة لامتناع جمع الامور المتماثلة
ولا نها صور لاشيا تختلف بالماهيات فاذن هي مختلفة وحينئذ
يمكن ان يكون بعضها اولي بالمحلية وبعضها بالحالية الا تري ان الحركة
لما خالفت البطوء بالماهية صارت بالمحلية اولي والجواب ان كون
احد الشيين بالمحلية اولي من الاخر يقتضي اختلافهما بالماهية
اما عكس هذا الحكم فغير واجب والحركة ليست محلا للبطوء لاختلاف
ماهيتهما والا لكانت محلا للسواد ايضا بل كان البطوء ايضا محلا لها انما
هي محل للبطوء لكونه هيئة لها وكونها متصفة به وهاهنا لا يمكن ان
يقال احد المعقولين مع تساويهما في النسبة الي المحل هيئة وصفة
للاخري وكيف وكل واحد منهما يوجد لا مع الاخر بحسب ماهيته
وبحسب كونه معقولا فاذن ليس احدهما بالمحلية اولي من الاخر
ثم قال ولين سلمناه لكن ذاك اعتراف بان مقارنة الصور لمحلها
وللحال معها غير مقارنتها للحال فيها لان الاولين حاصلان والثالث
ممتنع وفيه اعتراف بان الاولين لا يقتضيان كون المقارن عاقلا
ولا يلزم من صحتهما صحة القسم الثالث في الخارج الذي هو المقتضي
لكونه عاقلا والجواب انه لم يستدل من صحة القسمين الاولين

علي

علي صحة الثالث بل استدل من صحتهما علي صحة المقارنة المطلقة
التي هي معني يشترك الجميع فيه فقط ثم بين ان احد الشيين
اللذين يصح تقارنهما في محل يقومان به ان كان قايما بنفسه
كان عاقلا للاخر وذلك لحصول الاخر فيه فاستدل علي الجزء
المشترك من القسم الثالث بالقسمين الاولين وعلي الجزء الخاص
به بالفرض والي ذلك اشار بقوله لكن المعني الذي كلامنا فيه
جوهر مستقل بقوامه علي حسب ما فرضناه واعلم انه لم يحكم
بامتناع القبول علي كل ما لا يكون مستقلا مطلقا بل حكم بذلك
علي احد شيين لا اختصاص له بالقابلية ولا للاخر بالمقبولية
والا فالقوي الحيوانية عنده مدركة لما يحل معها في محلها واعترض
ايضا علي قوله كان له بالامكان جعله متصورا بانه اعتراف
بان تصور العاقل للمعقول امر وراء المقارنة وعند ذلك يسقط
اصل الدليل والجواب ان المعني المعقول قد يقارن الجوهر
المستقل بقوامه كالعقل الهيولاني غير مجرد بل مع الغواشي
الغريبة ثم انه يصير مجردا بحسب اعدادات ما لذلك الجوهر ويصير
الجوهر بتجرده عقلا بالملكة وانما يكون هذا الخروج من القوة الي
الفعل بالامكان الخاص فحكم الشيخ بالامكان العام لتكون هذه
الصورة ايضا داخلة فيه ولا يلزم من ذلك مغايرة التعقل
للمقارنة بل يلزم مغايرة المقارنة مع الغواشي للمقارنة المجردة
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان هذا الجوهر وان كان لا مانع
له بحسب ماهيته النوعية فله مانع من حيث شخصيته التي ينفصل
بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة تعقله ، لما استدل بصحة
مقارنة ماهية الجوهر العاقل لساير المعقولات عند كونها قايمة
معها بقوة عاقلة تعقلها علي صحة مقارنتها اياها عند كونها
قايمة بذاتها توجه عليه الشك من وجهين احدهما ان يقال م
للمقارنة شرط لا يوجد الا عند القيام بالغير والثاني ان يقال لها
مانع يوجد عند القيام بالذات فان هذين الاحتمالين يوجبان
اختصاص وجود المقارنة باحدي الحالتين دون الاخري لكن لما
كانت الماهية عند ارتسامها في العقل مجردة عن اللواحق الشخصية
وعند قيامها بالذات ممكنة الاقتران بها لم يحتمل لحوق شي بها
الا عند القيام بالذات ولاجل ذلك ذكر الشيخ المانع اللاحق من حيث

تخصيصه التي ينفصل بها عن المرتسم من معناه في قوة عاقلة فان
المرتسم فيه هو نفس الماهية المجردة عن جميع اللواحق الغريبة
لا باعتبار كونها صورة عقلية بل باعتبار كونها تعقلا لامر خارجي
وقد مر الفرق بينهما والاشخاص انما تنفصل عن الماهية النوعية
بزوايد تنضاب اليها ولم يذكر الشرط اللاحق من حيث تخصيصه
التي تلحقها باعتبار كونها صورة عقلية لكونه بهذا الاعتبار خارجا
عن البحث المقصود والفاضل الشارح بما لم يميز بين الاعتبارين
اوردهما جميعا **قوله** فيكون جوابك تقرير الجواب ان استعداد المقارنة
اما ان يكون لازما للماهية النوعية غير منفك عنها التي القيام بالذا
والقيام بالقوة العاقلة واما ان لا يكون لازما بل انما يحصل عند القيا
بالقوة العاقلة فقط والقسم الثاني ينقسم الي ثلاثة اقسام لانه
اما ان يحصل مع المقارنة او بعدها او قبلها اما القسم الاول وهو ان
يكون استعداد المقارنة لازما للماهية فيقتضي كونها مستعدة
للمقارنة سواء كانت قايمة بالقوة العاقلة او بذاتها وعلي هذا
التقدير يكون الشك ساقطا واما القسم الاول من اقسام القسم
الثاني وهو ان يكون حصول الاستعداد عند القيام بالقوة العاقلة
مع وجود المقارنة فباطل لان الشي يجب ان يستعد اولا الصفة ثم
تحصل له تلك الصفة ولا يمكن ان تحصل الصفة ويستعد معها
لحصولها اللهم الا اذا كان الاستعداد لصفة اخري غير الصفة
الحاصلة كالاستعداد للمعقولات الثواني الذي تحصل بعد حصول
المعقولات الاولي اما القسم الثاني منها وهو ان يكون حصول هـ
الاستعداد بعد وجود المقارنة فباطل ايضا لامتناع حصول صفة
لموصوف غير مستعد لحصولها واما القسم الثالث وهو ان يكون
حصول الاستعداد قبل وجود المقارنة فيقتضي في هذا الموضع
ان يكون ذلك الاستعداد بحسب الماهية ايضا كما كان في القسم
الاول وذلك لان الماهية قبل المقارنة انما تكون مجردة عن اللواحق
الغريبة لكونها معقولة فلا يكون هناك شي يفيدها الاستعداد
غير ذاتها وحينئذ يسقط الشك ايضا ونرجع الي المتن **فقوله** ان
هذا الاستعداد لتلك الماهية ان كان من لوازم الماهية كيف كان
فقد سقط تشكك اشارة الي القسم الاول من القسمين الاولين ومعني
كيف كانت ان الماهية سواء كانت في العقل او في الخارج **وقوله**

وان

وان كان انما يكتسبه عند الارتسام في العقل ، اشارة الي القسم
الثاني المنقسم الي الاقسام الثلاثة والارتسام في العقل وان
لم يكن بانفراده مقارنة معقولين حالين في محل لكنه مقارنة
حال لمحل هما معقولان فهو ايضا مقارنة الماهية لمعقول **وقوله**
فيكون الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب له ، اشارة
الي القسم الاول من الثلاثة والفاء في قوله فيكون يقتضي العطف
علي قوله يكتسبه والمعني ان الماهية ان كانت انما تكتسب الاستعداد
عند الارتسام في العقل الذي هو المقارنة وكان حصول
الاستعداد المستفاد مع حصول الاكتساب له **وقوله** فيكون
لم يكن استعداد للشي حتي حصل فاستعد له ، اشارة الي بيان
فساد هذا القسم والفاء في قوله فيكون لجواب الشرط المذكور
في قوله وان كان انما يكتسبه والفاضل الشارح جعل قوله فيكون
الاستعداد انما يستفاد مع حصول الاكتساب جوابا للشرط وبيانا
لفساد القسم الثاني من القسمين الاولين فتحير لذلك في تفسير
الفاظ الكتاب وقدر احتمالين ثم زيفهما وترك المتن غير مفسر
وقوله او لم يكن استعداد لشي وقد كان ذلك الشي وحدث اشارة
الي القسم الثاني من الثلاثة وبيان فساده وكان في قوله وقد
كان تامة بمعني حصل وقوله وهذا كله محال تصريح بفساد
القسمين المذكورين والغرض انتاج القسم الثالث الباقي من
الثلاثة وقوله فيجب اذن ان يكون هذا الاستعداد قبل المقارنة
فهو للماهية اشارة الي القسم الثالث من الثلاثة وبيان انه
راجع الي كون الاستعداد لازما للماهية **وقوله** بلي لعل
الاستعدادات الخاصة لبعض ما يقارن يتلو المقارنة الاولي
اشارة الي ما ذكرناه من كون الاستعداد لصفة اخري غير
الحاصلة وههنا قد تم الجواب **قوله** وكذلك فاعلم ان ماهية المعني
الجنسي استعداد الكل فصل له فان لم يكن له خروج الي الفعل
فلمانع يطول الكلام فيه فكيف في المعني المحقق النوعي
وهو جواب لشك اخر وتقريره ان يقال المعني المشترك هـ
الجنسي كالحيوان مثلا اذا كان مقارنا الفصل كالناطق لم يكن
مستعدا لمقارنة فصل له كالصاهل واذا جاز ذلك فلم لا يجوز ان
تكون الماهية المعقولة عند كونها قايمة بذاتها غير مستعدة

للمقارنة وان كانت عند كونها قايمة بالقوة العاقلة مستعدة لها والجواب ان المعني الجنسي من حيث طبيعته الجنسية مستعد لكل واحد واحد من الفصول التي تقارنه مقارنة مقوم لوجوده محصل لانيته فان لم يكن لبعضها كالصهال مثلا خروج الي الفعل فلوجود مانع كالناطق سبقه فقوم المعني الجنسي وحصله نوعا اخر واخرجه بذلك عن كونه طبيعة غير محصلة مستعدة لمقارنة الفصول فزال ذلك الاستعداد لوجود هذا المانع لا مع كونه علي طبيعته الجنسية بل بعد زواله عن تلك الطبيعة فهو مستعد لمقارنة الفصول ما دامت طبيعته الجنسية باقية واذا كان حال الجنس الذي لا يتحصل وجوده الا بالمقارنة كذلك فكيف يكون حال الانواع المحصلة الغنية عن المقارنة في كونها مستعدة لمقارنة اعراض تلحقها لحوق شي غير محتاج اليه اي انما تكون الانواع باقتضا الاستعداد ما دامت علي طبايعها النوعية اولي من الاجناس ولما كانت الماهية المعقولة التي نحن في قصتها نوعية محصلة غنية عن مقارنة ساير المعقولات فهي باستلزام استعداد مقارنتها بحسب الذات في جميع الاحوال اولي من غيرها **تنبيه** انك اذا حصلت ما اصلته لك علمت ان كل شي ما من شانه ان يصير صورة معقولة وهو قايم الذات فانه من شانه ان يعقل فيلزم ذلك ان يكون من شانه ان يعقل ذاته ، هذا ظاهر وهو تذكير لما بينه في الفصول المتقدمة **قوله** وكل ما من شانه ان يجب له ما من شانه ثم يكون من شانه ان يعقل ذاته فواجب له ان يعقل ذاته وهذا وكل ما يكون من هذا القبيل غير جايز عليه التغير والتبديل ، قد تبين فيما مضي ان الماهيات المعقولة انما تكون مجردة عن اللواحق الغريبة غير مقارنة الا لما يلزم ذاتها عن ذاتها فما كان منها مجردا بنفسه وباحوال نفسه لا بتجريد العقل اياه كالعقول المفارقة وما قبلها كان من شانه ان يجب له ما من شانه لان المقتضي لما من شانه لا يكون الا ذاته ولا يكون هناك مانع وما يقتضيه ذات الشي ولا يمنعه مانع يكون لا محالة واجبا ما دامت الذات باقية وما يجب بحسب الذات يدوم بدوامها ويمتنع ان يتغير ويتبدل فاذن يجب ان يكون ما هو هكذا معقولا عاقلا لذاته ولما يصح ان يكون معقولا وما كان مجردا بنفسه غير مجرد باحوال نفسه كالنفوس

المفارقة بالذات التي تتم افعالها بالتصرفات في الماديات لا يكون من شانه ان يجب له ما من شانه لتوقف ما من شانه علي غيره بل يجب من ذلك ما يكون مستجمعا لاسبابه ويمتنع ما يفوته بعضها وههنا قد تم الكلام في ادراك النفس وبقي الكلام في تحريكها ، ،

تكملة النمط بذكر الحركات عن النفس ، تنبيه

فلعلك الآن تشتهي ان تسمع كلاما في القوي النفسانية التي يصدر عنها اعمال وحركات فلتكن هذه الفصول من هذا القبيل ومعناه ظاهر **اشارة** اما حركات حفظ البدن وتوليده فهي تصرفات في مادة الغذاء ، يريد ان يشير الي الحركات المنسوبة الي النفس النباتية التي تفعل افعالا مختلفة من غير ارادة والي القوي التي هي مبادي تلك الافعال وهي التي تسميها الاطباء قوي طبيعية واعلم ان النفوس انما تفيض علي الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه كما مر ولا بد في الامزجة المعتدلة من اجزاء حارة بالطبع وتنبعث ايضا من كل نفس كيفية فاعلة مناسبة للحيوة تكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان يفعلان علي تحليل الرطوبات الموجودة في البدن المركب وتعاونهما علي ذلك الحرارة الغريبة من خارج فان لولا شي يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد الممتزج لاتصال النفس به فيفسد التركيب فالعناية الالهية جعلت النفس ذات قوة يتغذ ما يشبه بدنها المركب بالقوة وتحيله الي ان تشبهه بالفعل فتضيفه اليه بدلا عما يتحلل وهي قوة لا تخلو ذات نفس ارضية عنها ثم لما كانت الاسطقسات متداعية الي الانفكاك ولم يكن من شان القوي الجسمانية ان تجبرها علي الالتيام ابدا كما سياتي بيانه وكانت العناية الالهية مستبقية للطبايع النوعية دايما فقدر بقاها بتلاحق الاشخاص اما فيما لم يتعذر اجتماع اجزايه لبعده من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه فعلي سبيل التولد وجعلت نفس الاخير ذات قوة تختزل من المادة التي تحصلها الغاذية ما تجعلها مادة شخص اخر من نوعه ولما كانت المادة المختزلة للتوليد لا محالة اقل من المقدار الواجب لشخص كامل اذ هي مختزلة من شخص جعلت النفس المدبرة لها ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيا فشيا الي

القوة نفسانية وهي في الدماغ وحيوانيه وهي في القلب وطبيعية وهي في الكبد وهذه القوة في الحيوانات تسمي طبيعية وفي النبات تسمي قوة نباتية ده

واما فيما تعذر مزاجه ذلك لقربه منه ولضيق عرض مزاجه فعلي سبيل التوالد صح

المادة المختزلة فيزيد بها مقدارها في الاقطار علي تناسب يليق باشخاص
ذلك النوع الي ان يتم الشخص فاذن النفوس النباتية النامية انما تكون
ذات ثلث قوي تحفظ بها الشخص اذا كان كاملا وتكمله مع ذلك اذا
كان ناقصا ويستبقي النوع بتوليد مثله وهي المسماة بالغاذية
والمنمية والمولدة للمثل وظهر من ذلك ان افعال جميع هذه القوي
انما تتم بتصرفات في مادة الغذاء قوله لتحيل الي المشابهة سد
البدل ما يتحلل اشارة الي غاية فعل للغاذية وقوله اوليكون مع
ذلك زيادة في النشو علي تناسب مقصود محفوظ في اجزاء المغتذي
في الاقطار يتم بها الخلق اشارة الي غاية فعل المنمية وقوله او
ليحتزل من ذلك فضل يعد مادة ومبداء لشخص اخر اشارة الي غاية
فعل المولدة قوله وهذه ثلاثة افعال لثلاث قوي اشارة الي
الاستدلال بوجود الافعال علي وجود القوي قوله اولاها
الغاذية وتخدمها الجاذبة للغذاء والماسكة للمجذوب الي ان تهضم
الهاضمة المغيره والدافعة للثفل اشارة الي تقديم الغاذية علي
الباقية لتقدم فعلها علي افعالها والي خوادمها الاربع بحسب
الافعال الاربعة علي الترتيب الذي ذكره قوله والثانية القوة
المنمية الي كمال النشوء لما كان الانماء والتوليد معا محوجين الي
كثرة المادة المتعذر تحصيلها والتصرف فيها وكان الانماء اهم لانه
يتعلق بكمال الشخص وانما احتيج الي توليد المثل لكون الشخص معرضا
للفناء فجعل الانماء متقدما علي التوليد بعض التقدم والغاذية
تخدم هذه القوة في تحصيل المادة قوله فان الانماء غير الاسمان ء
النمو والسمن يشتركان في شي واحد وهو الازدياد الطبيعي للبدن
بانضياف مادة الغذاء اليه ويفترقان باشياء منها التناسب في
الاقطار ومنها طلب غاية ما يقصدها الطبع ومنها الاختصاص
بوقت معين فالنمو يختص بجميعها والسمن يخالفه احيانا فيها ه
ويوافقه احيانا والذبول يقابل النمو والهزال يقابل السمن قوله
والثالثة القوة المولدة للمثل وتنبعث بعد فعل القوتين مستخدمة
لهما ه هذه القوة تنقسم الي نوعين مولدة ومصورة والمولدة
تنقسم الي نوعين محصلة للبزر ومفصلة اياه الي اجزاء مختلفة
كالاعضاء وهي التي تسمي مغيرة اولي بالقياس الي التي تغير الغذاء
خدمة للغاذية والغاذية والمنمية يخدمان المولدة كما مر قوله

لكن

لكن النامية تقف اولا ه الغاذية في اول الامر تقوي علي تحصيل
مقدار اكثر مما يتحلل لصغر الجثة وكثرة الاجزاء الرطبة فيها فتستعمل
المنمية فيما فضل من الغذاء ثم تعجز عن ذلك لكبر الجثة وزيادة
الحاجة لنفاد اكثر الرطوبات الاصلية الصالحة لتغذية الحرارة
الغريزية فيصير ما تحصله مساويا لما يتحلل وحينئذ تقف المنمية
قوله ثم تقوي المولدة ملاوة فتقف ايضا عند القرب من تمام
النمو تفرغ النفس للتوليد فتقوي المولدة ملاوة اي حينا يقال
اقمت عنده ملاوة من الدهر بفتح الميم وكسره وضمه اي حينا
وبرهة ثم اذا عجزت الغاذية عن ايراد بدل ما يتحلل بحيث لم
يفضل شي تتصرف المولدة فيه او انحرف المزاج بسبب الانحطاط
المفرط فصارت المادة غير مستعدة لذلك وقفت المولدة ايضا قوله
وتبقي الغاذية عمالة الي ان تعجز فيحل الاجل ء انما يحل الاجل
عند عجزه عن ايراد البدل لسرعة تحلل الاجزاء وانحراف المزاج
عن الاعتدال وانطفاء الحرارة الغريزية لعدم غذايها ووجود
ما يضادها اشارة واما الحركات الاختيارية فهي اشد نفسانية
يريد ان يشير الي الحركات المنسوبة الي النفس الحيوانية التي تفعل
افعالا مختلفة بارادة والي مباديها والحركة الاختيارية هي التي
تصدر عن شي يقدر علي الفعل والترك ويتساوي نسبتهما اليه
بحسب ارادة ترجح احدهما وانما قال هذه الحركات اشد نفسانية
لانها في النفس الارضية تصدر عما يصدر عنه الافعال النباتية
من غير عكس واعلم ان لهذه الحركات مبادي اربعة مترتبة ابعدها
عن الحركات هو القوي المدركة وهي الخيال او الوهم في الحيوان
والعقل العملي بتوسطهما في الانسان ويليها قوة التشوق فانها
تنبعث عن القوي المدركة وتتشعب الي شوق نحو طلب انما
ينبعث عن ادراك الملايمة في الشي اللذيذ او النافع ادراكا
مطابقا او غير مطابق وتسمي شهوة والي شوق نحو دفع وغلبة
انما ينبعث عن ادراك منافاة في الشي المكروه او الضار ويسمي
غضبا ومغايرة هذه القوي للقوي المدركة ظاهرة وكما ان الرئيس
في القوي المدركة الحيوانية هو الوهم فالرئيس في القوي المحركة
هو هذه القوي ويليها الاجماع وهو العزم الذي يجزم بعد
التردد في الفعل والترك وهو المسمي بالارادة والكراهة ويدل

علي مغايرته للشوق كون الانسان مريد التناول ما لا يشتهيه وكارها
لتناول ما يشتهيه وعند وجود هذا الاجماع يترجح احد طرفي الفعل
والترك اللذين يتساوي نسبتهما الي القادر عليهما وتليه القوي
المنبثة في مبادي العضل المحركة للاعضاء ويدل علي مغايرتها
لساير المبادي كون الانسان المشتاق العازم غير قادر علي تحريك
اعضايه وكون القادر علي ذلك غير مشتاق ولا عازم وهي المبادي
القريبة للحركات وفعلها تشنج العضل وارسالها ويتساوي الفعل
والترك بالنسبة اليها **وقوله** ولها مبدا عازم مجمع اشارة اليه
الاجماع المذكور **وقوله** مذعنا ومنفعلا عن خيال او وهم او عقل اشارة
الي المبادي البعيدة **وقوله** تنبعث منها قوة عصبية دافعة للضار
او قوة شهوانية جالبة للضروري او النافع الحيوانيين اشارة الي
قوة الشوق المتوسطة بين القوي المدركة والاجماع **وقوله** فيطيع
ذلك ما انبث في العضل من القوي المحركة الخادمة لتلك الامرة
اشارة الي المبادي القريبة المذكورة **وقوله** فيطيع ذلك اشارة
الي ان هذه القوي انما تطيع الاجماع وتلك الامرة اشارة الي المبادي
الثلاثة لهذه القوي فان المحركة بالحقيقة هي هذه والباقية آمرة
ولما ذكر كون الشوق منبعثا عن القوي المدركة وكون القوي
مطيعة للاجماع استغني عن ذكر الترتيب وعن ذكر اسناد الاجماع
الي الشوق **اشارة** الجسم الذي في طباعه ميل مستدير فان
حركاته من الحركات النفسانية دون الطبيعية والا لكان بحركة
واحدة يميل بالطبع عما يميل اليه بالطبع ويكون طالبا بحركته وضعا
ما بالطبع في موضعه وهو تارك له هارب منه بالطبع ومن المحال
ان يكون المطلوب بالطبع متروكا بالطبع او المهروب عنه بالطبع
مقصودا بالطبع بل قد يكون ذلك في الارادة لتصور عرض ما يوجب
اختلاف الهيات فقد بان ان حركته نفسانية ارادية يريد ان
يبين كون الحركات المستديرة صادرة الفلكية عن نفس فلكية لا عن
طبيعة والنفس الفلكية هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة
بارادة والطبيعة هي التي يصدر عنها افعال غير مختلفة من غير
ارادة فالفارق بينهما هو وجود الارادة وعدمها وعادم الارادة
لا يطلب شيا يتركه ولا يترك شيا يطلبه وواجدها ربما يفعل كذلك
لتصور عرض موجب لذلك الاختلاف ولما كانت المستديرة طالبة

اي المنبثة في العضلات هر

لحدود

لحدود واوضاع تتركها وهاربة عن حدود واوضاع تطلبها لم يمكن
ان تكون طبيعية فاذن هي نفسانية وانما لم يحتمل ان تكون قسرية
لان المفروض حركة صادرة عن ميل مستدير طباعي لا عن شي
خارج عن ذات المتحرك والفاظ الكتاب ظاهرة **مقدمة** المعني
الحسي الي مثله تتجه الارادة الحسية والمعني العقلي الي مثله
تتجه الارادة العقلية وكل معني يحمل علي كثير غير محصور فهو عقلي
سواكان معتبرا بواحد شخصي كقولك ولد ادم او غير معتبر كقولك
الانسان هذه مقدمة لاثبات النفوس الفلكية وتشتمل علي
حكمين احدهما ان الارادة التي تطلب معني حسيا كلقاء زيد هذه
اللقية مثلا ارادة حسية اي متعلقة بجزي محسوس والارادة
التي تطلب معني عقليا كلقاء الحبيب مطلقا مثلا ارادة عقلية
اي متعلقة بشي معقول فالارادة اما حسية واما عقلية والثاني
ان المعني الذي يحمل علي كثير غير محصور سواكان معتبرا بواحد
شخصي كولد ادم او لم يكن كالانسان فهو معني عقلي ولا يضره
في كونه عقليا تقييده بالشخص وانما قيد بقوله غير محصور لان
المعني الذي يطلق علي كثيرين ربما يكون جزيا كقولنا كل واحد
من هولا الناس اشارة الي عدد كثير من الناس المتعينين والحكما
ظاهر ان **اشارة** حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة
فانها ليست من الكمالات الحسية ولا العقلية وانما تطلب لغيرها
يريد بيان ان نفس الفلك التي يصدر عنها الحركة المستديرة ذات
ارادة عقلية كالنفوس الانسانية وانما خص الجسم الاول بالذكر
لانه في النمط الثاني اقام البرهان علي وجوده وعلي كونه ذا
حركة مستديرة وعلي امتناع ساير انواع الحركات عليه ولم يتعرض
لساير الافلاك فنقول الحركة لا يمكن ان يقتضيها لذاتها محرك
قار الذات بحسب طبيعة او ارادة او غير ذلك لان مقتضي الشي
يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم بدوام
شي له قرار فالمحرك القار انما يقتضيها لا لذاتها بل لشي اخر يتحصل
بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك المحرك هو ذلك الشي لا الحركة
فاذن الحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وقولهم في
تعريف الحركة انها كمال مبتداء اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
لا يناقض ما ذكرناه لان معني كماليتها المنسوبة الي الاول هو تاديها

الي كمال ثان فهي ايضا دال علي كونها غير مطلوبة لذاتها ولما تقرر هذا
فنقول قد ذكرنا ان الارادة اما حسية واما عقلية والحركة ليست
من الكمالات المطلوبة لذاتها لا بحسب الحس ولا بحسب العقل فاذن
حركة الجسم الاول بالارادة ليست لنفس الحركة قوله وليس الاولي
لها الا الوضع وليس بمعين موجود بل فرضي ولا بمعين فرضي يقف
عنده بل معين كلي فتلك ارادة عقلية غاية الحركة اما اين معين
او وضع معين او كيف او كم كذلك والارادة انما تطلب شيا يكون حصوله
اولي لها من لا حصوله ولما كانت اصناف الحركات ممتنعة علي الجسم
الاول الا الوضعية علي ما ذكر في النمط الثاني فليس الاولي لارادته
الا الوضع المعين الذي يطلبه بالحركة والمطلوب يمتنع ان يكون حاصلا
للطالب حال كونه طالبا فاذن الوضع المعين الذي تطلبه تلك الارادة
ليس بمعين موجود بل معين مفروض تفرضه الارادة وتتجه اليه
بالحركة والتعين لا ينافي الكلية لان كل واحد من كل كلي فله مع
كليته تعين يمتاز به عن سايرها دون ذلك الكلي فاذن المعين المفروض
لا يجب ان يكون جزييا بل هو اما جزيي واما كلي اما الجزيي فاذا حصل
وقفت الحركة المتوجهة اليه عنده ولكن حركة الجسم الاول التي هي
علة لوجود الزمان يمتنع ان تقف فاذن مطلوب ارادة الجسم الاول
هو وضع معين مفروض كلي وتقييده بالجسم الجزيي الواحد لا يخرجه عن
كليته كما مر في المقدمة وايضا الارادة المتوجهة الي مراد كلي
عقلية علي ما مر ايضا في المقدمة فاذن ارادة الجسم التي هي مبدا
حركته الوضعية عقلية قوله وتحت هذا سره الظاهر من مذهب
المشايين ان المباشر لتحريك الفلك نفس جسمانية هي صورته المنطبعة
في مادته وان الجوهر المجرد عن مادته الذي يستكمل به نفسه هو عقل
غير مباشر للتحريك والشيخ قد استدل بما ذكره علي ان المباشر للحركة ذو
ارادة عقلية وقد تقرر فيما مضي ان القوي الجسمانية ليس من شانها
ان تعقل وان العقول التي من شانها ان يجب لها ما من شانها ليس
من شانها ان تباشر التحريك فاذن وجب ان يكون للفلك نفس مفارقة
كالنفوس الناطقة الانسانية من شانها ان تعقل وتباشر التحريك
ليكون ذا ارادة عقلية وليصدر عنها الحركة المستديرة لكن لما كان
القول بذلك مخالفة للجمهور منهم لم يصرح الشيخ به واشار الي ذلك بقوله
وتحت هذا سر والفاضل الشارح ذكر ان الشيخ تكلم في هذه المسلة في

هذا

هذا الكتاب في اربعة مواضع وذكر في جميعها ان ههنا سرا لكنه لم يفصل
القول فيه الا في الموضع الرابع قال فالاول في هذا الموضع والثاني
في اخر الفصل العاشر من النمط السادس حيث قال واما نفس السما
فهو صاحب ارادة جزيية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها لتنال ضربا
من الاستكمال ان كان وفيه سر والثالث في الفصل الرابع عشر من
ذلك النمط حيث تكلم في كيفية تشبه النفس بالعقل فقال وانت اذا
طلبت الحق بالمجاهدة فربما لاح لك سر واضح خفي والرابع في الفصل
التاسع من النمط العاشر فانه قال هناك ثم ان كان ما يلوحه ضرب
من النظر مستورا الا علي الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد
العقول المفارقة التي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في
موادها بل لها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا ففي هذا الموضع
صرح بحقيقة ذلك السر تنبيه الرايي الكلي لا ينبعث منه شي
مخصوص جزيي فانه لا يتخصص بجزيي منه دون اخر الا بسبب
مخصص لا محالة يقترن به ليس هو وحده يريد ان يبين ان
نفس الفلك التي هي ذات ارادة عقلية هي ايضا ذات ارادة جزيية
والفاضل الشارح جعل مبدا الارادة الكلية نفسا مجردة ومبدا
الارادة الجزيية نفسا اخري منطبعة وذلك شي لم يذهب اليه ذاهب
قبله فان الجسم الواحد يمتنع ان يكون ذا نفسين اعني ذاتين هما
متباينتين هو التي لهما معا بل مذهب الشيخ هو ان لكل فلك نفسا واحدة
مجردة تفيض عنها صورة جسمانية علي مادة الفلك فيتقوم بها
وهي تدرك المعقولات بذاتها وتدرك الجزييات بجسم الفلك وتحرك
الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار تحريكها قوة كما في
نفوسنا وابداننا بعينها علي ما صرح به فيما نقله عنه هذا الفاضل
من النمط العاشر ولنرجع الي المتن فقوله الرايي الكلي لا ينبعث منه
شي مخصوص جزيي حكم كلي وباقي كلامه هو البرهان عليه وقوله
الا بسبب مخصص لا محالة يقترن به اشارة الي كيفية انبعاث
الجزييات عن الكليات فان الحكم بان هذا الدرهم ينبغي ان يبذل مثلا
لا ينبعث عن الحكم بان الدرهم ينبغي ان يبذل الا مع الشعور بهذا
الدرهم قوله والمريد من الحيوان تقوية الحيوانية للغذاء اما
يريده ويتخيل له غذاء جزيي فينبعث منه ارادة حيوانية جزيية
وهناك يطلب الغذاء بحركته وانما يتخيل له علي الجهة الجزيية وان

كان لو حصل له شخص اخر بدله لم يكرهه بل قام مقامه فليس ذلك
دليلا علي انه كان ذلك متمثلا عنده هو ازالة شك يرد علي ما ذكره
وهو ان يقال الحيوان ربما يريد تناول الغذاء مطلقا لا تناول غذاء بعينه
وذلك لانه حينئذ يتناول اي غذاء يتناوله فارادته تلك كلية لانها
نحو مراد كلي ثم انه اذا احضره غذاء ما جزئي تناوله وذلك يدل علي
صدور الفعل عن الارادة الكلية فازال هذا الشك بان قال المبدا
الاول لهذا الفعل هو تخيل الغذاء والحيوان انما يتخيل غذاء جزئيا
يتذكره كما احس به لانه لا يعقل الكليات مجردة ثم انه ينبعث من
ذلك التخيل شوق جزئي الي ذلك الغذاء الذي تذكره فيعزم علي طلبه
ويتحرك في الطلب فان وجد غذاء اخر غيره بالشخص قام مقام
ما طلبه لكونه بالنوع هو وهو امر يرجع الي الغذاء لا الي الحيوان
وارادته وذلك لا يدل علي انه كان الغذاء الكلي متمثلا عنده قوله
وكذلك في قطع المسافة يتخيل له حدود جزئية اياها تقصد وربما
كان ذلك التخيل مقطوعا وربما كان متجدد الوجود نحوا ما تجدد
الحركة المستمرة علي الاتصال وذلك لا يمنع الشخصية والجزئية في التخيل
كما لا يمنع في الحركة لما فرغ عن بيان الحكم المذكور ذكر المقصود منه
وهو الاستدلال بصدور الحركة عن الارادة الكلية علي وجود
الارادة الجزئية وبين كيفية ذلك فذكر ان المسافة تشتمل لا محالة
علي امتداد يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تتجزى المسافة بها
الي اجزائها الجزئية فقاطع تلك المسافة يتخيل المسافة بتخيل
الحدود تلك واحدا بعد واحد وينبعث عن كل تخيل ارادة جزئية
لقصد ذلك الحد وقطع ذلك الجزء من المسافة الذي انفصل بذلك
الحد فتصير تلك الارادة الجزئية سبب قطع ذلك الجزء ثم الحال لا يخ
اما ان ينقطع ذلك التخيل فتنقطع الارادة والحركة فيقف المتحرك
او لا ينقطع بل تتصل التخيلات متجددة علي التوالي بحسب اتصال
المسافة وتتصل الارادات المنبعثة عنها فيستمر الحركة وكما ان استمرار
الحركات لا يمنع شخصيتها ولا يقتضي كليتها كذلك استمرار التخيلات
والارادات علي سبيل الانصرام والتجدد لا يمنع جزئيتها ولا يقتضي
كونها كلية قوله ومثل هذا ما تخصص الارادة بشي جزئي حتي
يكون والارادة الكلية مقابلها مراد كلي ولا يجب له تخصص جزئي
لما فرغ عن بيان كيفية كون الارادة الكلية مع الارادات الجزئية

مبادي

مبادي للحركات الجزئية جعل الحكم كليا في صدور ساير الافعال الجزئية
عن الارادة الكلية وذكر ان ذلك انما يكون عند تخصص الارادة
الكلية بشي جزئي كما ذكره فان الارادة الكلية من حيث هي كلية
يقتضي مرادا كليا ولا يوجب تخصصا جزئيا فلا محالة يحتاج في ذلك
الي انضياف امر جزئي اليه قوله ونحن ايضا فربما قضينا قضاء
كليا من مقدمات كلية فيما يجب ان نفعل ثم اتبعناها قضاء جزئيا
ينبعث منه شوق وارادة متعينان ضربا من التعين الوهمي
فتنبعث القوة المحركة الي حركات جزئية تصير هي مرادة لاجل المراد
الاول وهذا استشهاد بكيفية صدور حركاتنا عن اراداتنا الكلية
وتاكيد لما ذكره فانا نتصور رايا كليا مثلا كتصورنا انه ينبغي ان
يصدر عنا بذل الدرهم وهذا قضاء كلي حصلناه من مقدمات
كلية هي قولنا ينبغي ان يصدر عنا الفعل الجميل ومن الافعال الجميلة
بذل الدرهم ثم اتبعناها قضاء جزئيا هو ان هذا الذي في يدي
ينبغي ان ابذله فينبعث من هذا القضاء الجزئي شوق وارادة
متعينان الي بذل هذا الدرهم فتنبعث القوة المحركة علي دفعه الي
مستحق فصار هذا البذل لهذا الدرهم مرادا لاجل المراد الاول
الذي هو صدور بذل الدرهم عني واعترض الفاضل الشارح فقال
ادراك الشي الجزئي يقتضي نسبة بينه وبين المدرك والنسبة هي
لا تتحقق الا بعد حصول المنتسبين فادراك الشي الجزئي يتوقف
علي حصوله المتوقف علي تحصيل فاعله اياه فلو توقف تحصيل
فاعله اياه علي ادراكه من حيث هو جزئي لزم الدور والجواب
ان ادراك الجزئي قبل وجوده يتوقف علي حصوله في الخيال لا علي
حصوله في الخارج وحصوله في الخارج هو الذي يتوقف علي تحصيل
الفاعل اياه المتوقف علي ادراكه له فانه كما يكون حصول الجزئي في
الخارج مبدا لحصوله في الخيال فقد يكون حصوله في الخيال ايضا
مبدا لحصوله في الخارج ولا يلزم الدور ثم قال وايضا يعلم قطعا
انا متي حاولنا فعل حركة فانا لا نحاول الا ايجاد الحركة من حيث هي
حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني وذلك لا ينافي الكلية
ولا نحاول الحركة المعينة من حيث هي معينة فانها غير حاصلة فكيف
نقصدها وهذا الاستقرار يوجب القطع بان المؤثر في الفعل الجزئي
هو القصد الكلي وانه انما يتخصص ذلك الجزئي بسبب تخصص المحل

والوقت والجواب ان تعين المتحرك والمسافة والزمان تقتضي تخصيص
الحركة كما اعترف به وبالجملة فقوله نحاول حركة جسم معين من
حيث هي حركة في الموضع الفلاني في الوقت الفلاني يشتمل علي تناقض
وايضا قوله انا نقصد الحركة الكلية في موضع ووقت متعينين
يناقض قوله الحركة تتخصص بتخصص المحل والوقت ثم اورد هم
المعارضة بان الارادات الجزئية ايضا امور حادثة جزئية فلا بد لها
من علل حادثة جزئية والكلام فيها كالكلام في الاول فيتسلسل ثم
التسلسل ان كان دفعة فهو محال وان كان السابق علة للاحق كان
ايضا محالا لان السابق ينعدم حال حصول اللاحق والمعدوم لايكون
علة للموجود والجواب ان الارادة الجزئية كما كانت سببا لحدوث
حركة جزئية فتلك الحركة ايضا سبب لحدوث ارادة اخرى جزئية حتي
تتصل الارادات في النفس والحركات في الجسم ولا تتسلسل دفعة
لان الارادة لكون الجسم في حد ما من المسافة ما لم توجد لم يجب
تحريك الجسم اليه واذا وجدت امتنع ان يكون الجسم في حال وجود
الارادة في ذلك الحد الذي يريده لان ارادة الايجاد لا تتعلق
بالموجود بل كان في حد اخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي
يريده حال كونه في الحد الذي قبله فاذن تاخر كونه في الحد الذي
يريده عن وجود الارادة لامر يرجع الي الجسم الذي هو القابل
لا الي الارادة التي هي الفاعلة ومع وصوله الي الحد الذي يريده
تفني تلك الارادة ويتجدد غيرها فيصير كل وصول الي حد سببا
لوجود ارادة تتجدد مع ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا
لوصول يتاخر عنها فتستمر الارادات والحركات استمرار شي غير قار بل علي
سبيل تصرم وتجدد والسابق لا يكون بانفراده علة للاحق بل هو
شرط ما تتم العلة بانضيافه اليها وهذا من غوامض هذا العلم ثم قال
واذا جاز ان يكون السابق علة اللاحق فلم لم يجز ان تكون الحركة
السابقة علة للاحقة وبذلك يحصل الاستغنا عن اثبات هذه
النفس والجواب ان الشيخ لم يستدل بهذا علي وجود النفس بل
استدل باستدارة الحركة علي وجود الارادة وبها علي وجود النفس
ولذلك قال في الحركة المستقيمة الطبيعية تكون كل حركة سابقة
سببا يتم به كون الطبيعة علة لوجود الحركة اللاحقة من غير ان
اثبت هناك نفسا ثم قال ومع القول بوجود الارادة الكلية فلم

لايجوز

لايجوز ان يكون سبب التخصص هو القابل وبيانه ان الفلك يقتضي
بارادته الكلية حركة كلية الا ان جرم الفلك في كل وقت لما لم
يقبل الا حركة خاصة وامتنع الرجوع والسكون عليه تخصصت الحركة
بسببه واستمرت اليس يصدر بزعمهم من العقل الفعال مع ان
نسبته الي الكل سواء شي خاص لتخصص قابله والجواب ما مر
وهو ان العلة القارة بانفرادها يمتنع ان تقتضي الحركة واما العقل
الفعال فلا يصدر عنه حادث الا عند حدوث استعداد في القابل
ولا يكفي فيه وجود القابل وحده ثم قال ولين سلمنا ذلك
لكنه لا يستقيم علي اصولهم لانهم يقولون غرض النفس من التحريك
هو التشبه بالعقل والنفس المحركة لا تدرك العقل وان اثبتوا له
ناطقة مدركة فهي لا تحرك والجواب علي مذهب المشائين ان
النفس الجسمانية تدرك العقل ادراكا غير مجرد بل مشوبا باللواحق
المادية علي نحو التوهم او التخيل وعلي مذهب الشيخ ان النفس
الناطقة الفلكية تدرك العقل بذاتها وتحرك الفلك بقوة منطبعة
في جسمه كنفوسنا وباقي اعتراضاته تتعلق بما مر **موعد وتنبيه**
اما الشي الذي يتشوقه الجرم الاول في حركته الارادية فموعد
بيانه بعد ما نحن فيه الا انك يجب ان تعلم انه لن يتحرك متحرك ارادي
الا لطلب شي ان يكون للطالب اولي واحسن من ان لا يكون اما
بالحقيقة واما بالظن واما بالتخيل العبثي فان فيه ضربا خفيا
من طلب اللذة والساهي والنايم انما يفعل وهو يتخيل لذة ما او
تبديل حال ما مملولة او ازالة وصب ما فان النايم يتخيل واعضاوه
ايضا قد تطيع تحريكه عن تخيله لا سيما في حالة تكون بين النوم
واليقظة او في الشي الضروري كالتنفس او في الشي الذي يصير كالضروري
كمن يري في منامه شيا مخيفا جدا او حبيبا جدا فربما انزعج للهرب
او للطلب واعلم ان التخيل شي والشعور بالتخيل انه هو ذا يتخيل
شي وانحفاظ ذلك الشعور في الذكر شي وليس يجب ان ينكر وجود
التخيل لاجل فقد احد الاخريين قد ذكرنا ههنا ان الحركة الفلكية
لا تراد لذاتها بل تراد لحصول وضع كلي وكان حصول الوضع الكلي
ليس ايضا لذاته مرادا بل انما يراد لشي اخر فكان من الواجب ان
يبين الشي الذي هو لذاته غاية هذه الحركة لكن هذا النمط لما
كان مقصورا علي اثبات النفوس وافاعيلها وكان النمط السادس

الموصب المرضا

يا

مشتملا علي ذكر الغايات كان ايراد ذكر فيه اولي فوعد بيانه هناك
وانما وقع ذكر الوضع الكلي ههنا ايضا بالعرض وذلك انما احتاج الي
ذلك في الاستدلال علي وجود النفس العاقلة ثم ذكر ان الواجب عليك
في هذا الموضع ان تعلم ان المتحرك الارادي لا يتحرك الا لطلب شي يري
وجوده اولي من عدمه وهو غرض ما مشعور به علي الاجمال
لتميز بين الحركة الصادرة عن النفس والصادرة عن الطبيعة ولتميز
ايضا بين الافعال النفسانية والافعال العقلية علي ما يجي بيانه
في النمط السادس ثم ذكر ان الشعور باولوية المطلوب قد يقع علي
وجوه فانه قد يكون حقيقيا وقد يكون ظنيا وقد يكون تخيليا
وذكر حركات ارادية خفية الغايات كحركة العابث والساهي والنايم
فان منكري وجوب اسناد هذه الحركة الي غاية مشعور بها يتمسكون
بامثالها وبين غايات كل واحدة منها ثم اجاب عن شبهة لهم وهي
ان العابث والساهي والنايم لو فعلوا افعالهم لغايات تخيلوها لوجب
ان يتذكروها بان تخيل الغاية والشعور به وحفظ الشعور ثلاثة
امور يتوقف التذكر علي جميعها فوجود التذكر يدل علي وجودها
جميعا وعدمه لا يدل علي عدم واحد منها بعينه بل علي عدم
شي منها لا بعينه او علي عدم جميعها فاذن الاستدلال بعدم
التذكر علي عدم التخيل غير صحيح وعبارة الكتاب ظاهرة وههنا قد
صرح بكون التذكر مركبا من حفظ وادراك علي ما اوضحناه النمط
الرابع في الوجود وعلله الوجود ههنا هو الوجود المطلق
الذي يحمل علي الوجود الذي لا علة له وعلي الوجود المعلول
بالتشكيك والمحمول علي اشيا مختلفة بالتشكيك لا تكون نفس ماهيتها
ولا جزءا من ماهيتها بل انما يكون عارضا لها فاذن هو معلول مستند
الي علة ولذلك قال الشيخ في الوجود وعلله تنبيه انه قد
يغلب علي اوهام الناس ان الموجود هو المحسوس وان ما لا يناله
الحس بجوهره ففرض وجوده محال وان ما لا يتخصص بمكان او وضع
بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم فلا حظ له من
الوجود وانت يتاتي لك ان تتامل نفس المحسوس فتعلم منه بطلان
هولاء قول لانك ومن يستحق ان يخاطب تعلمان ان هذه المحسوسات
قد يقع عليها اسم واحد لا علي الاشتراك الصرف بل بحسب معني واحد
مثل اسم الانسان فانكما لا تشكان في ان وقوعه علي زيد وعمرو

اي لا علي الاشتراك اللفظي هـ

بمعني

بمعني واحد موجود فذلك المعني الموجود لا يخلو اما ان يكون بحيث
يناله الحس او لا يكون فان كان بعيدا من ان يناله الحس فقد اخرج
التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس وهذا اعجب وان كان
محسوسا فله لا محالة وضع واين ومقدار معين وكيف معين
لا يتاتي ان يحس بل ولا ان يتخيل الا كذلك فان كل محسوس وكل
متخيل فانه يتخصص لا محالة بشي من هذه الاحوال واذا كان
كذلك لم يكن ملايما لما ليس بتلك الحال فلم يكن مقولا علي كثيرين
مختلفين في تلك الحال فاذن الانسان من حيث هو انسان
هو واحد الحقيقة بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف
فيها الكثرة غير محسوس بل معقول صرف وكذلك الحال في كل كلي
يريد التنبيه علي فساد قول من زعم ان الموجود هو المحسوس
وما في حكمه وهم المشبهة ومن يجري مجراهم ممن يذعن لقوته
الوهمية الحاكمة علي ما ليس من شانه ان يكون محسوسا حكمها
علي المحسوسات فقوله ان الموجود هو المحسوس قضية وقوله
وان ما لا يناله الحس بجوهره ففرض وجوده محال كعكس نقيضها
والجوهر ههنا هو الذات وانما قال بجوهره لانهم لا يجوزون
وجود شي يناله الحس بافعاله لا بذاته وقوله وان ما لا يتخصص
بمكان او وضع بذاته كالجسم او بسبب ما هو فيه كاحوال الجسم
فلا حظ له من الوجود ايضاح لما سبقه وذلك لان المحسوس هو
ما له مكان او وضع بذاته وهو اما جسم واما جسماني وهم
ينكرون وجود ما لا يكون جسما او جسمانيا والشيخ نبه علي فساد
قولهم بوجود الطبايع المعقولة من المحسوسات لا من حيث هي
عامة او خاصة بل من حيث هي هي مجردة عن الغواشي الغريبة
من الاين والوضع والكم والكيف مثلا كالانسان من حيث هو
انسان الذي هو جزء من زيد او من هذا الانسان بل من كل
انسان محسوس وهو الانسان المحمول علي الاشخاص فانه من
حيث هو هكذا موجود في الخارج والا فلا يكون هذه الاشخاص
اناسا ثم انه ان كان محسوسا وجب ان يكون الاحساس به مع
لواحق معينة كاين ما ووضع ما متعينين وحينئذ يمتنع ان
يكون مقولا علي انسان لا يكون في ذلك الاين وعلي ذلك الوضع
فلا يكون المشترك فيه مشتركا فيه هذا خلف وان لم يكن محسوسا

اي بذاته لا بافعاله ولهذا ذكر عكس نقيضها هـ

فيه نظر لان المشترك فيه هو ملحوظ العقل لا ما هو جزء زيد او هذا الانسان وجوابه مذكور هـ

فهنا موجود غير محسوس وهو الموجود المعقول واعلم ان الانسان
من حيث هو واحد الحقيقة غير الانسان الواحد فان معنى الاول هو
الانسان من حيث هو طبيعة واحدة لا من حيث هو حيوان او ناطق
او واحد او غير ذلك ومعنى الثاني هو الانسان المقترن بالوحدة والاول
مشترك فيه والثاني غير مشترك فيه ولذلك فسر الشيخ قوله من حيث
هو واحد الحقيقة بقوله بل من حيث حقيقته الاصلية التي لا يختلف
فيها وباقي الفاظ الكتاب ظاهر واعترض بعض المعترضين على هذا
البيان بان الانسان المشترك موجود في العقل لا في الخارج والمطلوب
اثبات موجود في الخارج غير محسوس ويحل الاعتراض بالفرق بين
طبيعة الانسان التي يعرض لها الاشتراك وعدمه وبين الانسان
الماخوذ مع الاشتراك فان الاول يوجد في الخارج والعقل والثاني
يوجد في العقل فقط على ما مرت الاشارة اليها **وهم وتنبيه**
ولعل قايلا منهم يقول ان الانسان مثلا انما هو انسان من حيث
له اعضا من يد وعين وحاجب وغير ذلك ومن حيث هو كذلك فهو
محسوس فننبهه ونقول ان الحال في كل عضو كلي مما ذكرته او تركته
كالحال في الانسان نفسه، هذا الوهم هو ان يقال انكم قد اشترطتم
في الانسان المعقول تجريده عن الوضع والكم والانسان لا يعقل
الا وله اعضا ذوات اقدار متباينة الاوضاع على ما يتخيل منه
ويحس به والشيخ لم يشتغل بايضاح الحال في معقولية الانسان
لان الاشتغال بامثال انما يكون خروجا عن المقصود بل نبه على ان
الحال في كل واحد من الاعضا او الاجزا في كونه ذا طبيعة معقولة
غير محسوسة كالحال في الانسان **تنبيه** انه لو كان كل موجود
بحيث يدخل في الحس والوهم لكان الحس والوهم يدخلان في الحس
والوهم ولكان العقل الذي هو الحاكم الحق يدخل في الوهم ومن بعد
هذه الاصول فليس شي من العشق والخجل والوجل والشجاعة
والغضب والجبن مما يدخل في الحس والوهم وهي من علايق الامور
المحسوسة فما ظنك بموجودات انكانت خارجة الذوات عن درجة
المحسوسات وعلايقها، لما نبه على ان في كل محسوس شيا ليس
بمحسوس ولا بموهوم لم يقتصر على ذلك بل نبه ايضا على ان الحس
نفسه ليس بمحسوس ولا بموهوم وكذلك الوهم وعلى ان العقل الذي
يميز بين الحس والمحسوس والوهم والموهوم ليس بموهوم فضلا

لانه من حيث له اعضا متخيل
لا معقول م

فانه شكل في العضو بما شكل في
الانسان يتكلم في جز بسيط كالجوهر
الفرد مثلا م

هي المذكورة في التنبيهات الثلاث
او الحواس او المحسوسات باعتبار كونها
مبادي للعلاقة المذكورة م

عنا

عن ان يكون محسوسا ونبه ايضا على ان للمحسوسات علايق
غير محسوسة ولا موهومة وهي طبايع الامور المدركة بالوهم
كالعشق والخجل وغيرهما فان اشخاصها مدركة بالوهم وان لم تكن
مدركة بالحس الظاهر واما طبايعها فليست مدركة باحدهما اصلا
واذا كانت حال الحواس والمحسوسات وعلايقها هذه فان ثبت وجود
اشيا خارجة عن هذه المراتب بالذات فهي اولى بان لا تكون محسوسة
ولا موهومة **تذنيب** كل حق فانه من حيث حقيقته الذاتية
التي بها هو حق فهو متفق واحد غير مشار اليه فكيف ما به ينال
كل حق وجوده، الحق هنا اسم فاعل في صيغة المصدر كالعدل
والمراد به دون الحقيقة وهو بمعنى المصدر يدل بالاشتراك على معان
منها الوجود في الاعيان مطلقا ومنها الوجود الدايم ومنها حال
القول او العقد الذي يدل على حال الشي الخارج اذا كان مطابقا
للصادق فهو صادق باعتبار نسبته الى الامر وحق باعتبار نسبة
الامر اليه والمراد هنا هو بالمعنى الاول واعلم ان مقصوده من
اثبات موجود غير محسوس انما كان هو اثبات مبدا للوجود غير
محسوس فلما بين ان كل موجود في الاعيان فانه من حيث حقيقته
الذاتية التي هو بها حق اي حقيقته المجردة عن العوارض الغريبة
المشخصة التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية صرح بالمقصود
وهو ان المبدا الاول الذي يعطي كل ذي حق حقيقة تحققه
وثبوته كيف لا يكون كذلك وهذا الكلام هو تصريح بالمقصود مما
مضى ولذلك سماه تذنيبا والفاضل الشارح ظن انه الحق المبدا
الاول بساير الحقايق في ذلك على وجه التمثيل فحكم بان البيان
اقناعي وليس كذلك فانه انما حكم حكما كليا على كل حقيقة بما هي
حقيقة ثم تعجب كيف يتوهم خروج ما هو محقق كل حقيقة عن
حكم ثبت على كل حقيقة **تنبيه** الشي قد يكون معلولا بحسب
اعتبار ماهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في وجوده واليك
ان تعتبر ذلك بالمثلث مثلا فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط
الذي هو ضلعه وتقوما به من حيث هو مثلث وله حقيقة
المثلثية كانهما علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده
فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير هذه ليست هي علة تقوم
مثلثيته ويكون جزا من حدها وتلك هي العلة الفاعلية او الغائية

للشبهة ومن يجري مجراهم ان يقولوا
لا منافاة بين كون الواجب الموجود في
الخارج محسوسا وبين كونه حقيقته
المجردة عن العوارض الغريبة المشخصة
التي بها هو هو غير قابل للاشارة الحسية

اذ قال كل موجود اذا اخذ ماهيته محذوفا
عنها المشخصات فلا يكون محسوسا فالواجب
اولى بالتجرد فلا يكون الواجب داخلا في
موضوعها اذ لا ماهية له م

لا من حيث هو سطح او كم مثلا م

اي وحدها ليستقيم معنى قوله

التي هي علة فاعلية للعلة الفاعلية ، يريد ان يشير الي العلل وهي
اما علل لماهية الشي او علل لوجوده والاولي تنقسم الي ما يكون به
الشي بالقوة وهو المادة والي ما يكون به الشي بالفعل وهو الصورة
والثانية تنقسم الي ما يكون علة بمقارنة الذات او بمباينتها والاول
هو الموضوع والثاني ينقسم الي ما تكون عليته هو الاتحاد نفسه
او كونه علة للاتحاد بان يكون الاتحاد لاجله والاول هو الفاعل
والثاني هو الغاية والمادة والموضوع منها ليستا من العلل الموجبة
بخلاف الباقية والجنس والفصل وان كانا مقومين للنوع لكنهما ليسا
من العلل لان كل واحد منهما ومن النوع مقول علي الباقيين بانه
هو والعلل والمعلولات لا تكون كذلك واذ تبينا ذلك فقوله الشيخ
الشي قد يكون معلولا الي قوله كانهما علتاه المادية والصورية
اشارة الي علل الماهية وانما قال كانهما علتاه ولم يقل هما علتاه
لان المثلث لا مادة له ولا صورة فانه كم والمادة والصورة يكونان
للاجسام المركبة وايضا السطح ليس بمحل للخط علي الوجه الذي
تكون المادة للصورة والخط ليس بصورة له لانه نهاية المادة لا تكون
صورة فيها وليسا بجنس وفصل للمثلث لانهما ليسا بمقولين عليه ولا
هو عليهما بل هما جزان له في الوجود ولذلك شبههما بالمادة والصورة
لا بالجنس والفصل وقوله واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة
اخري الي اخره اشارة الي علل الوجود وانما اقتصر علي الفاعل والغاية
لحصول مقصوده ههنا بهما ولم يذكر الموضوع اورد لفظة قد في قوله
فقد يتعلق بعلة اخري واشار بعد قوله وتلك هي الفاعلية بقوله
او الغاية الي ان الغاية لا تفيد وجود المعلول بالذات بل تفيد
فاعلية الفاعل فهي علة فاعلية بالنسبة الي ذلك الوصف للفاعل
وعلة غائية بالنسبة الي المعلول **تنبيه** اعلم انك تفهم معني
المثلث وتشك هل هو موصوف بالوجود في الاعيان ام ليس بعد
ما تمثل عندك انه من خط وسطح ولم يتمثل لك انه موجود في
الاعيان ، يريد الفرق بين ذات الشي ووجوده في الاعيان كما
اشار الي ذلك في المنطق لكن الغرض ههنا الفرق بين علل يفتقر
الشي اليها في كونه موجودا كالفاعل والغاية وبين علل يفتقر
اليها في تحقق ذاته في الخارج والعقل كالمادة والصورة ولذلك
ذكر الخط والسطح الشبيهين بهما وكان الغرض هناك الفرق بين علل

لغتقر

لعلمه العلة الفاعلية م

لانهما من القوابل والقابل لا يكون موجبا م

اي في الخارج واما في العقل فهما من علل وجود النوع فيه كما صرح به في شرح الاشارة الي الذاتي المقوم من النهج الاول م

يفتقر اليها الشي في تحقق ذاته في العقل وهي مقومات ماهيته
كالجنس والفصل وبين ساير العلل اعني العلل الاربع المذكورة
اشارة العلة الموجدة للشي الذي له علل مقومة للماهية علة
لبعض تلك العلل كالصورة او لجميعها في الوجود وهي علة الجمع
بينها ، لما ذكر العلل وفرق بين علل الماهية وعلل الوجود وكان
هذا النمط مشتملا علي البحث عن علل الوجود اراد ان يشير الي
كيفية تعلق علل الوجود التي هي الفاعل والغاية بساير العلل
وكيفية تعلق احدهما بالاخري واعلم ان المعلولات تنقسم الي
ما لا مادة له ولا صورة والي ما له مادة وصورة والقسم الاول
ينقسم الي ما يوجد في موضوع والي ما لا يوجد فيه والاول
يحتاج في وجوده الي علة توجده والي موضوع يقبله والثاني
يحتاج الي علة توجده فقط والشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم اذ لم
يكن له علل الماهية والقسم الثاني وهو المعلول المركب من المادة
والصورة والشيخ خص البحث به بقوله العلة الموجدة للشي الذي
له علل مقومة للماهية والعلة الموجدة في هذا القسم تكون علة
اما للصورة وحدها او للصورة والمادة معا مثال الاول النجار
الذي هو علة لصورة السرير دون مادته واليه اشار بقوله علة
لبعض تلك العلل كالصورة ومثال الثاني الجوهر المفارق الذي
هو علة لصورة الجسم ومادته معا واليه اشار بقوله او لجميعها فان
المقارنين انما تصير المادة مادة بالفعل بسبب العلة الموجدة
فتكون هي علة للجمع بين المادة والصورة اعني التركيب فيكون لذلك
علة للمركب والي ذلك اشار بقوله وهي علة الجمع بينها **قوله**
والعلة الغائية التي لاجلها الشي علة بماهيتها ومعناها لعلية
العلة الفاعلية ومعلولة لها في وجودها فان العلة الفاعلية
علة ما لوجودها ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل وليست
علة لعليتها ولا لمعناها ، ماهية الغاية ومعناها اعني كونها شيا
ما غير وجودها والمعلولات تنقسم الي مبدع والي محدث علي ما
سياتي بيانه والغاية في القسم الاول توجد مقارنة لوجود
المعلول بماهيتها ووجودها معا وفي القسم الثاني توجد متاخرة
بوجودها عنه وان كانت متقدمة بماهيتها عليه والعلة لا يمكن
ان تكون متاخرة عن معلولها فاذن وجود الغاية في هذا القسم

يعني المادة والصورة لدلالة قول الشيخ عليه م

اي الفاعل والغاية م

ومثال ما يكون الفاعل علة للجمع مركب الترياق فانه علة لجمع الادوية فقط م

قال الامام غاية الفعل حادثة ان كان علي سبيل الارادة وغير حادثة ان كان علي سبيل الفيضان لتوهم النادي هو الغاية والفاعل م

لايكون علة بل ربما يكون معلولا للمعلول بوجه والعلة انما تكون هي
ماهيتها المتقدمة وعليتها تكون ان تجعل الفاعل فاعلا بالفعل فهي
علة لفاعلية الفاعل والفاعل يكون علة لصيرورة تلك الماهية
موجودة فماهية الغاية يكون علة لعلة وجودها لا مطلقا بل بحيا
بعض الوجوه ولا يلزم من ذلك دور وقول الشيخ ظاهر وانما
قيد الغاية بقوله ان كانت من الغايات التي تحدث بالفعل ليصير
البيان خاصا بالقسم الثاني واعترض الفاضل الشارح بانهم يثبتون
لافعال الطبيعة عللا غائية والقوي الطبيعية لاشعور لها فلا
يمكن ان يقال تلك الغايات موجودة في اذهانها ولا ان يقال انها
موجودة في الخارج لان وجودها متوقف علي وجود المعلولات
فاذن تلك الغايات غير موجودة وغير الموجود لا يكون علة للموجود
ولا خلاص عنه الا بان يقال ليس للافعال الطبيعية غايات ه
والجواب ان الطبيعة مالم تقتض لذاتها شيا كاينا ما مثلا لا تحرك
الجسم الي حصول ذلك الشي فكون ذلك الشي مقتضاها امر ثابت
دال علي ذلك الشي لها بالقوة وشعور ما لها به قبل وجوده بالفعل
فهو العلة الغائية لفعلها **اشارة** ان كانت علة اولي فهي علة لكل
وجود ولعلة حقيقة كل وجود في الوجود ه العلة الاولي لا يمكن
ان تكون صورة لوجوب تقدم الفاعل عليها بالاطلاق ولا مادة
لوجوب تقدم الفاعل عليها امابالاطلاق واما في صيرورتها مادة
بالفعل ولا غاية لوجوب تقدم ساير العلل عليها بالوجود فاذن
ان كان في الوجود علة اولي فهي علة فاعلة لكل وجود معلول
ولكل صورة او مادة هما علتان لتحقق اي معلول كان في الوجود
تنبيه كل موجود اذا التفت اليه من حيث ذاته من غير التفات
الي غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه او لا يكون
فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم
وان لم يجب لم يجز ان يقال انه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا
بلي ان قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعا
او مثل شرط وجود علته صار واجبا وان لم يقرن به شرط لا حصول
علة ولا عدمها بقي له في ذاته الامر الثالث وهو الامكان فيكون
باعتبار ذاته الشي الذي لا يجب ولا يمتنع وكل موجود اما واجب
الوجود بذاته واما ممكن الوجود بحسب ذاته ه يريد قسمة الموجود

الي

اذ هي علة لعلية علة وجودها ه

الظاهر انه انما قيدها به احترازا عن غاية لا تحدث بالفعل اذ العلة الفاعلية لا تكون علة ما لوجودها حينئذ لا لما ذكره لاستلزامه الترجيح بلا مرجح ه

قال الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الاولي في الطبيعيات في بيان ما قيل من ان الهيولي مشتاقة الي الصورة بهذه العبارة واما الشوق التسخيري الطبيعي الذي يكون انبعاثه علي سبيل الانساق كما للحجر الي اسفل ليستكمل بعد بعض له في ايسر الطبيعي الي اخره فهذا نص منه علي ان الحجر له شوق ما فيكون له شعور ما ه سع م

الي الواجب لذاته والممكن لذاته والفاظه ظاهرة وقوله فهو الحق بذاته
اي الثابت الدايم بذاته وهو القيوم هو القايم بذاته غير متعلق
الوجود بغيره علي الاطلاق وهو اسم من اسما الله تعالي **اشارة**
ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجودا من ذاته فانه
ليس وجوده من ذاته اولي من عدمه من حيث هو ممكن فان
صار احدهما اولي فلحضور شي او لغيبته فوجود كل ممكن الوجود
هو من غيره ه يريد بيان ان الممكن لا يوجد الا لعلة تغايره وتقريره
ان الممكن اما ان تحتاج ذاته في ان تكون موجودة الي غيرها او لا
تحتاج والثاني باطل لاستحالة ترجح احد شيين متساويين من غير
مرجح فاذن الاول حق والشيخ اشار بقوله فليس يصير موجودا من
ذاته الي فساد القسم الثاني وبقوله فانه ليس وجوده من ذاته
اولي من عدمه من حيث هو ممكن الي استحالة الترجح من غير
مرجح وبقوله فان صار احدهما اولي فلحضور شي او غيبته الي ان
الحق هو القسم الاول **تنبيه** اما ان يتسلسل ذلك الي غير النهاية
فيكون كل واحد من اجاد السلسلة ممكنا في ذاته والجملة متعلقة
بها فتكون غير واجبة ايضا وتجب بغيرها ولنزد هذا بيانا ه يريد
اثبات واجب الوجود لذاته وتقرير الكلام بعد ثبوت احتياج الممكن
الي الغير ان ذلك الغير اما واجب واما ممكن والكلام في ذلك الممكن
كالكلام في الاول فاما ان ينتهي الي واجب او يدور الاحتياج او
يتسلسل الي غير النهاية والشيخ لم يذكر القسم الاول لانه المطلوب
ولا الثاني لانه ظاهر الفساد ولسبب اخر نذكره فيما بعد بل ذكر
الثالث واراد ان يبين لزوم المطلوب منه فبين في هذا الفصل
ان سلسلة الممكنات علي تقدير وجودها محتاجة الي شي خارج
عنها تجب هي به قال الفاضل الشارح يمكن ان يقرر البرهان عليه
من غير ذكر تقسيمات ويمكن ان يقرر بتقسيمات والشيخ قرر علي
الوجه الاول في هذا الفصل وعلي الوجه الثاني في الفصل الذي
يليه والتقرير علي الوجه الاول ان الممكنات لو تسلسلت لم يكن بد من
شي يحتاج اليه جملة تلك الاحاد الممكنة وكل واحد منها وكل موجود
مغاير لها ولاحادها وجب ان يكون خارجا عنها وان لا يكون ممكنا
اذ لو كان ممكنا لكان منها فاذن هو واجب وقال ايضا هذا
الفصل موقوف علي بيان ان السبب لا يجوز ان يكون متقدما بالزمان

لا نسلم اذ الخارج عنها ليس خارجا عن جميع الممكنات حتي يكون واجبا بل هو خارج عن بعضها وهو السلسلة المفروضة فيجوز ان يكون علتها الخارجة عنها ممكنة وانما يندفع لو تكلم علي مجموع الممكنات لا علي واحد ه

علي المسبب اذ لو جاز ذلك لما امتنع استناد كل ممكن الي اخر قبله لا الي
اول وذلك عندهم جايز اما اذا ثبت ان السبب لا بد من وجوده مع
المسبب فحينيذ لو حصل التسلسل لكانت الاسباب والمسببات معا
وكان البيان مستقيما لكن الشيخ تساهل فيه ههنا اذ كان في عزمه
ان يذكره في اول النمط الخامس واقول علي هذا الكلام مواخذة
لفظية وهي ان استناد الشي الي ما قبله بالزمان محال لانه
استناد الي معدوم فالواجب ان يقال ان هذا البيان موقوف
علي بيان امتناع بقاء المعلول بعد انعدام العلة بالزمان لان كل
واحد من السلسلة لو كان غير باق الا في زمانين يكون في احدهما
معلولا لما يتقدم عليه وفي الثاني علة لما يتاخر عنه لكان استناد
كل ممكن الي اخر قبله لا الي اول ومراد هذا الفاضل هو هذا
المعني واما الاعتراض المشهور وهو ان اطلاق الجملة علي ما لا يتناهي
لا يصح فلفظي لا ينبغي ان يلتفت في الابحاث المعنوية الي امثاله
شرح كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة
عن احادها ه يريد بيان ان سلسلة الممكنات علي تقدير وجودها
محتاجة الي شي خارج عنها علي وجه ابسط فجمل الدعوي اعم
ما هذا بان حكم علي كل جملة سوا كانت متناهية او غير متناهية
بشرط ان يكون كل واحد منها معلولا بالاحتياج الي شي خارج قوله
وذلك لانها اما ان لا تقتضي علة اصلا فتكون واجبة غير معلولة
وكيف يتاتي هذا وانما تجب باحادها ه وهذا تقرير البرهان بالقسمة
الي قسمين احدهما ما ذكره واوضح فساده والقسم الاخر وهو ان
يقتضي علة ينقسم الي ثلاثة اقسام لان علة الجملة اما ان تكون
كل الاحاد او بعضها او شيا خارجا عنها فقوله واما ان تقتضي علة
هي الاحاد باسرها فتكون معلولة بذاتها فان تلك والجملة والكل
شي واحد واما الكل بمعني كل واحد فليس تجب به الجملة بيان
فساد القسم الاول ووجهه ان كل الاحاد اما ان يراد به الجملة او
يراد به كل واحد والاول باطل لان نفس الشي لا يكون علة لها
والثاني باطل لان علة الشي يجب ان تكون مقتضية لوجوده ووجود
كل واحد من الاحاد ليس بمقتضي للجملة واعلم ان حصول الجملة
من اجزايها يكون علي ثلاثة انواع احدها انه لا يحصل عند اجتماع
الاجزاء شي غير الاجتماع كالعشرة الحاصلة من احادها والثاني

فلا يلزم جوازه من جواز تخلف المسبب عن السبب ه

٤

ان

ان يحصل هناك مع الاجتماع هيئة او وضع ما متعلقه بالاجتماع كشكل
البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف والثالث ان يحصل
هناك بعد الاجتماع شي اخر هو مبداء فعل او استعداد ما كالمزاج
الحاصل بعد تركيب الاسطقسات والحاصل في الاول هو شي مع
شي فقط وفي الثاني هو شي لشي مع شي وفي الثالث هو شي من
شي مع شي ولما كانت الجملة المفروضة ههنا من النوع الاول حكم
الشيخ عليها بان الاحاد والجملة والكل شي واحد قوله واما ان
تقتضي علة هي بعض الاحاد وليس بعض الاحاد اولي بذلك
من بعض ان كان كل واحد منها معلولا لان علته اولي بذلك
هو بيان فساد القسم الثاني ومعناه ان كل واحد من الجملة
لما كان معلولا فلم يكن بعض الاحاد بالعلية اولي لان كل بعض
يفرض علة فالبعض الذي هو علة ذلك البعض اولي منه بالعلية
قوله واما ان تقتضي علة خارجة عن الاحاد كلها وهو الباقي
ومعناه ظاهر وفساد الاقسام المذكورة دل علي صحة هذا القسم
اشارة كل علة جملة هي غير شي من احادها فهي علة اولا للاحاد
ثم للجملة والا فلتكن الاحاد غير محتاجة اليها فالجملة اذا تمت
باحادها لم تحتج اليها بل ربما كان شي ما علة لبعض الاحاد دون
بعض فلم تكن علة للجملة علي الاطلاق ه لما ثبت ان كل جملة معلولا
تفرض فهي محتاجة الي علة خارجة اراد ان يبين ان العلة الخارجة
ان كانت علة لتلك الجملة علي الاطلاق كانت اولا علة لواحد
واحد من الاحاد وبينها بالخلف ففرض كل واحد من الاحاد غير
محتاج اليها وذكر ان هذا الفرض ممكن الوقوع بخلاف الاول الا انه
يلزم منه ان لا يكون علة الجملة علة لها علي الاطلاق قال الفاضل
الشارح لما كان امتناع كون بعض الاحاد علة للجملة انما تتبين
بان يقال بعض الاحاد ليس بعلة لجميع الاحاد لانه ليس بعلة
لنفسه ولا لعلله وكل ما ليس بعلة لجميع الاحاد ليس بعلة للجملة
فاورد هذا الفصل لبيان المقدمة الاخيرة واقول لو كان
مراد الشيخ ذلك لما قيد علة الجملة في صدر الفصل بكونها غير
شي من احادها والاشبه ان مراده بيان ان الممكنات لما افتقرت
جملة الي علة خارجة فتلك العلة يجب ان تكون علة ايضا لاحادها
افرادا كما قدمناه اشارة كل جملة مرتبة من علل ومعلولات

وهو ان لا يكون لها علة غيرها ه

ولزم من ذلك كون الكل غير محتاج اليها حينيذ كلف
اذ لا يتم عليته بانضياف علة البعض
الاخر اليه والا لما وجد ذلك البعض
الاخر فلم توجد الجملة ه

[illegible]

قال الامام الواجب كالطرف لعدم استناده الى الغير والممكن كالوسط للاستناده

على الولاء وفيها علة غير معلولة فهي طرف لانها ان كانت وسطا فهي
معلولة، قد تبين مما مر ان كل جملة مشتملة على علل ومعلولات
مترتبة متوالية سواء كانت متناهية او غير متناهية ان لم يشتمل على
علة غير معلولة احتاجت الى علة خارجة عنها فذكر ههنا انها ان
اشتملت على علة كانت تلك العلة طرفا لا محالة وكانت واجبة غير
ممكنة اشارة كل سلسلة مترتبة من علل ومعلولات كانت متناهية
او غير متناهية فقد ظهر انها اذا لم يكن فيها الا معلول احتاجت الى
علة خارجة عنها لكنها تتصل بها لا محالة طرفا وظهر انه ان كان فيها
ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية فكل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود
بذاته، لما فرغ من بيان المقدمات اللتي لا انتاج المطلوب فذكر ان
كل سلسلة مرتبة من علل ومعلولات كانت متناهية او غير متناهية
فلا يخلو اما ان لا تكون مشتملة على علة غير معلولة او تكون مشتملة
عليها والقسم الاول يقتضي احتياجها الى علة خارجة عنها هي
طرف لها لا محالة ولا يمكن ان تكون تلك الخارجة ايضا معلولة لان
السلسلة المفروضة لا تكون سلسلة تامة بل قطعة من سلسلة
تامة والكلام في جملة السلسلة والقسم الثاني يقتضي اشتمالها
على طرف فعلى التقديرين لا بد من طرف والطرف واجب كما مر
فاذن كل سلسلة تنتهي الى واجب الوجود بذاته وهو المطلوب
وههنا قد تم البرهان الذي اراد الشيخ تقريره واعلم ان الدور
وان كان ظاهر الفساد لكن على تقدير وجوده يلزم منه المطلوب
ايضا لانه يشتمل على جملة متناهية كل واحد منها معلول ولما كان
البيان المذكور متناولا له لم يفرد الشيخ له قسما اشارة وفي بعض
النسخ تنبيه كل اشيا تختلف باعيانها وتتفق في امر مقوم لها
فاما ان يكون ما تتفق فيه لازما من لوازم ما تختلف به لازما
لما تتفق فيه فيكون الذي يلزم الواحد مختلفا متقابلا وهذا
منكر واما ان يكون ما تتفق فيه عارضا عرض لما تختلف به وهذا
ايضا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به عارضا عرض لما تتفق
فيه وهذا ايضا غير منكر، هذه قسمة يحتاج اليها في بيان توحيد
واجب الوجود وتقريرها ان الاشيا قد تختلف بالاعيان كهذا
الشخص وذلك الشخص وقد لا تختلف بالاعيان بل اما بالاعتبار
كالعاقل والمعقول او بغير ذلك والمختلفة بالاعيان قد تتفق في

فيكون للمختلفات لازم واحد وهذا غير منكر واما ان يكون ما تختلف به لازما صح

امر

امر مقوم كزيد وعمرو في الانسانية وقد تتفق في امر عارض كهذا
الجوهر وذلك الوصف في الوجود فالمختلفة بالاعيان المتفقة في امر
مقوم تشتمل لا محالة على امرين وقد اجتمعا فيها احدهما ما تختلف
به والثاني ما تتفق فيه واجتماعهما لا يخلو اما ان يكون مع
امتناع انفكاك من احد الجانبين او لا يكون والاول هو اللزوم
والثاني هو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون من جانب ما
به الاتفاق ووجود هذا القسم ليس بمنكر وهو كالحيوان اللازم
للناطق والاعجم في الانسان وغيره من الحيوانات واما ان يكون
من جانب ما به الاختلاف وهو محال لامتناع كون الحيوان ناطقا
واعجم معا هذا اذا كان ما به الاختلاف اشيا كثيرة كما فرض في الكتاب
اما اذا كان شيا واحدا وكان لازما للجزء المقوم الذي به يكون
الاتفاق لو جاز التكثر كان المركب منهما شخصا واحدا لا غير يكون
نوعه في شخصه ذلك وهذا لم يذكر في الكتاب لانه خارج عن
القسمة بالاعتبار المذكور فيه واما العروض فلا يخلو ايضا اما
ان يكون ما به الاتفاق عارضا لما به الاختلاف ووجوده ايضا
ليس بمنكر وهو كالوجود العارض لهذا الجوهر وذلك الوصف عند
اطلاق هذا الموجود وذلك الموجود عليهما فان الوجود مقوم
لهما من حيث هما موجودان وعارض لذاتيهما المختلفتين بالكلية
او بالعكس ووجوده ايضا ليس بمنكر وهو كالانسانية المعروضة
لهذا وذلك عند اطلاق هذا الانسان وذلك الانسان عليهما فان
الانسانية مقومة لهما وهي معروضة لما اختلفا به من الشخصية
وما في الكتاب غني عن التطبيق اشارة قد يجوز ان تكون
ماهية الشي سببا لصفة من صفاته وان تكون صفة له سببا
لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة
التي هي الوجود للشي انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود
او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم
بالوجود قبل الوجود، هذه مقدمة اخرى لمسئلة التوحيد
ومثال كون ماهية الشي سببا لصفة من صفاته كون الاثنينية
سببا للزوجية الاثنين ومثال كون صفة ما هي الفصل سببا
لصفة اخرى هي الخاصة هي كون الناطقية سببا للمتعجبية
ومثال كون صفة ما هي الخاصة سببا لصفة هي خاصة اخرى كون

المتعجبية سببا للضاحكية ومثال كون صفة ما هي العرض سببا لصفة
اخري مثلها كون اتصاف الجسم بالملون سببا لكونه مرئيا والفرق بين
الوجود وبين ساير الصفات ههنا ان ساير الصفات انما توجد
بسبب الماهية والماهية توجد بسبب الوجود ولذلك جاز صدور
ساير الصفات من الماهية وصدور بعضها من بعض ولم يجز صدور
الوجود من شي منها والفاضل الشارح قد اضطرب في هذا الموضع
اضطرابا اظن بسببه ان عقول العقلا وافهام الحكما بامرها مضطربة
وذلك انه استدل علي ان الوجود لا يقع علي الموجودات بالاشتراك
اللفظي بدلايل كثيرة استفادها منهم وحكم بعد ذلك بان الوجود شي
واحد في الجميع علي السواء حتي صرح بان وجود واجب الوجود مساو
لوجود الممكنات تعالي عن ذلك ثم لما راي وجود الممكنات امرا
عارضا لماهياتها وكان قد حكم بان وجود واجب الوجود مساو
لوجود الممكنات حكم بان وجود الواجب عارض ايضا لماهية غير
وجوده تعالي الله عن ذلك علوا كبيرا وظن انه ان لم يجعل وجود
الواجب عارضا لماهيته لزمه اما ان يكون ذلك الوجود مساويا
للوجودات المعلولة واما وقوع الوجود علي وجود الواجب ووجود
غيره بالاشتراك اللفظي ومنشا هذا الغلط هو الجهل بمعني الوقوع
بالتشكيك فان الواقع بالتشكيك علي اشيا مختلفة انما يقع عليها
لا بالاشتراك اللفظي وقوع العين علي مفهوماته بل بمعني واحد
في الجميع ولكن لا علي السواء مثل وقوع الانسان علي اشخاصه
بل علي الاختلاف اما بالتقديم والتاخير مثل وقوع المتصل علي
المقدار وعلي الجسم ذي المقدار واما بالاولوية وعدمها وقوع
الواحد علي ما لا ينقسم اصلا وعلي ما ينقسم بوجه اخر غير الذي
هو به واحد واما بالشدة والضعف مثل وقوع الابيض علي الثلج
والعاج والوجود جامع لجميع هذه الاختلافات فانه يقع علي العلة
ومعلولها بالتقديم والتاخير وعلي الجوهر والعرض بالاولوية وعدمها
وعلي القار وغير القار كالسواد والحركة بالشدة والضعف بل علي
الواجب والممكن بالوجوه الثلاثة والمعني الواحد المقول علي اشيا
مختلفة لا علي السوا يمتنع ان نكون ماهية او جزء ماهية لتلك الاشيا
لان الماهية لا تختلف ولا جزؤها بل انما يكون عارضا خارجيا لازما
او مفارقا مثلا كالبياض المقول علي بياض الثلج وعلي بياض العاج

لا علي

لا علي السوا فهو ليس بماهية ولا جزء ماهية لها بل هو امر لازم
اياها من خارج وذلك لان بين طرفي التضاد الواقع في الالوان
انواعا من الالوان لا نهاية لها بالقوة ولا اسامي لها بالتفصيل
يقع علي كل جملة منها اسم واحد بمعني واحد كالبياض او الحمرة
او السواد بالتشكيك ويكون ذلك المعني لازما لتلك الجملة غير مقوم
فكذلك الوجود في وقوعه علي وجود الواجب ووجودات
الممكنات المختلفة بالهويات التي لا اسامي لها بالتفصيل لا اقول
علي ماهيات الممكنات بل علي وجودات تلك الماهيات اعني انه
ايضا يقع عليها وقوع لازم خارجي غير مقوم واذا تقرر هذا فقد
انحل اشكالات هذا الفاضل باسرها وذلك لان الوجود يقع علي
ما تحته بمعني واحد كما ذهب اليه الحكما ولا يلزم من ذلك تساوي
ملزوماته التي هي وجود الواجب ووجودات الممكنات في
الحقيقة لان مختلفات الحقيقة قد تشترك في لازم واحد وانا
اورد ههنا شبهة مفصلة واشير الي وجوه انحلالاتها اقول
من شبهه التي زعم انه ابطل بها قول الحكما ان انية الواجب هي
ماهيته قوله لما ثبت ان الوجود مشترك فهو من حيث هو وجود
يقتضي اما عروض الماهية او لا عروضها او لا يقتضي شيا منهما
والاول والثاني يقتضيان تساوي الواجب والممكن في العروض
واللاعروض والثالث يقتضي احتياجهما معا الي سبب منفصل
يجعل وجود احدهما غير عارض ووجود الاخر عارضا والجواب
ما عرفته مما مر واعتبر النور المشترك الواقع علي الانوار لا بالتسا
مع ان نور الشمس يقتضي ابصار الاعشي بخلاف ساير الانوار
وكذلك الحرارة المشتركة مع ان بعضها يقتضي استعداد الحياة
واستعداد تبدل الصورة النوعية بخلاف ساير الحرارات وذلك
لاختلاف ملزومات النور والحرارة بالماهية وايضا لو كان الوجود
متساويا علي ما ظنه لكان المحتاج الي سبب يقتضي العروض
هو الممكن اما الواجب فلا يكون محتاجا لان عدم العروض لا يحوج
الي وجود سبب بل يكفي فيه عدم سبب العروض علي ان الحق
ما ذكرناه اولا ومنها قوله اتفقت الحكما علي ان عقول البشر
لا تدرك حقيقة الاله تعالي وعلي انها تدرك وجوده وكيف
والوجود عندهم اولي التصور فذلك يقتضي تغاير حقيقته ووجوده

وي
وهو ان الوجود مقول علي الوجودات
بالتشكيك فحينئذ بعض ملزوماته وهو
الوجود الواجبي الخاص جاز ان يقتضي
اللاعروض وبعض ملزوماته اعني وجود
الممكن يقتضي العروض ولا منافاة ٥

هو تسليم مذهب الخصم فلهذا قال
الحق ما ذكرنا اولا ٥

وهو ان الوجود مقول علي
الوجودات بالتشكيك ٥

في ان وجود الممكن زايد
علي ماهيته هـ

لان دليلهم الذي عليه يعولون وبه يصولون قولهم انا نعقل ماهية
المثلث مع الشك في وجوده والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم فهنا وجوده
تعالي معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده مغاير لحقيقته والا
فما الفرق والجواب ان الحقيقة التي لا ندركه المعقول هو وجوده
الخاص المخالف لساير الوجودات بالهوية الذي هو المبدا الاول
للكل والوجود الذي تدركه هو الوجود المطلق الذي هو لازم لذلك
الوجود ولساير الوجودات وهو اولي التصور وادراك اللازم
لا يقتضي ادراك الملزوم بالحقيقة والا لوجب من ادراك الوجود
ادراك جميع الوجودات الخاصة وكون حقيقته تعالي غير مدركة وكون
الوجود مدركا يقتضي مغايرة حقيقته تعالي للوجود المطلق
المدرك لا لوجوده الخاص تعالي ومنها قوله لو لم تكن حقيقة
الواجب الا مجرد الوجود مع القيود السلبية التي لا مدخل لها في
عليته وجود الممكنات فان العدم لا يكون علة للوجود ولا جزا منها
لكان علة الممكنات هو الوجود المساوي لوجود الممكنات والجواب
ان حقيقة الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده
الخاص به المخالف لساير الوجودات بقيامه بالذات ومنها قوله
انهم اتفقوا علي ان الطبيعة النوعية يصح علي كل فرد منها ما يصح
علي ساير افرادها كما ذكروا في اثبات هيولي الافلاك وفي ابطال
مذهب دمقراطيس في الجسم الذي لا يتجزي وفي وجوب كون
الابعاد الجسمانية في مادة واذا ثبت ذلك فالوجود طبيعة نوعية
لا يجوز ان يختلف مقتضاها اعني العروض للماهية واللاعروض هـ
والجواب ان الوجود ليس طبيعة نوعية لان الطبيعة النوعية
تكون في الاشخاص علي السوا وتقع عليها بالتواطو والوجود ليس
كذلك ثم انه اعترض علي قول الشيخ في هذا الفصل لو كانت الماهية
مقتضية لوجودها لكانت متقدمة علي الوجود بالوجود بان
قال لا معني لتقدم العلة بالوجود الا تاثيرها وحينئذ يكون الثاني
في المتصلة المذكورة اعادة للمقدم بعبارة اخري والجواب انا
نعلم بالضرورة ان تاثير العلة مشروط بتقدمها في الوجود والشي
لا يكون مشروطا بنفسه وايضا هب ان التقدم هو التاثير لكن الماهية
لا يتصور ان توثر الا اذا كانت في الاعيان وحينئذ يكون كونها في
الاعيان اعني وجودها شرطا في صدور وجودها اعني كونها في

قال الامام حاصل قولهم ان العلة متقدمة
علي المعلول بالوجود يرجع الي انها لا توثر
فيه الا بعد وجودها وهو المصادرة علي
المطلوب لانا ندعي ان الموثر في وجوب
الواجب هو نفس ماهيته فقط هـ

الاعيان

الاعيان عنها هذا خلف ثم قال وكما كانت الماهية قابلة للوجود مع
انها غير متقدمة بالوجود عليه كذلك تكون فاعلة له من غير تقدم
بالوجود والجواب ان كلامه هذا مبني علي تصوره ان للماهية
ثبوتا في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود تحل فيها وهو فاسد
لان كون الماهية هو وجودها والماهية لا تتجرد عن الوجود الا
في العقل لا بان تكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في
العقل ايضا وجود عقلي كما ان الكون في الخارج وجود خارجي
بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة
الوجود وعدم اعتبار الشي ليس باعتبار لعدمه فاذن اتصاف
الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالبياض فان
الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمي بالوجود وجود
اخر حتي يجتمعا اجتماع المقبول والقابل بل الماهية اذا كانت فكونها
هو وجودها والحاصل ان الماهية انما تكون قابلة للوجود عند
وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان تكون فاعلة لصفة خارجية
عند وجودها في العقل فقط ثم قال ذكر الشيخ في هذا الفصل
ان الماهية تكون علة لصفتها وذلك يقتضي كونها موثرة من
غير اقترانها بالوجود لانها لو اقترنت به لم تكن وحدها علة بل
مع الوجود ولا يلزم من ذلك كونها معدومة بل انما تكون موثرة
من حيث هي هي لا من حيث هي موجودة او معدومة والجواب
ان عدم اعتبار الوجود مع الماهية عند اقتضايها صفة لا يقتضي
انفكاكها عن الوجود حالة الاقتضا فان انفكاكها عن الوجود
وهي هي محال فضلا عن ان تكون موثرة فاذن لا يتصور
كونها موثرة في الوجود الذي لا ينفك حالة التاثير عنه فهذا
بيان فساد الراي الذي ذهب اليه هذا الفاضل وهذه المباحث
وان كانت مودية الي الاطناب غير متعلقة بمتن الكتاب في هذا
الموضع لكن لما طال كلام هذا الرجل في هذه المسلة التي هي
اعظم المسايل الالهية شانا في هذا الكتاب وفي ساير كتبه كان
التنبيه علي مزال اقدامه واجبا ليلا يغتر بها المبتدين
باقتفاء اثره اشارة واجب الوجود المتعين ان كان تعينه
ذلك لانه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وان لم يكن تعينه
لذلك بل لامر اخر فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما

لتعينه صار الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال وان كان
عارضا فهو اولى بان يكون لعلة وان كان ما تعين به عارضا لذلك
فهو لعلة فان كان ذلك وما تتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة
علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده هذا محال وان كان عروضه بعد
تعين اول سابق وكلامنا في ذلك وباقي الاقسام محال هذا الفصل
يشتمل على تقرير البرهان على توحيد واجب الوجود وتقريره ان
واجب الوجود ما لم يتعين لم يكن علة لغيره لان الشي غير المتعين
لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا
لغيره ثم ان تعينه اما ان يكون هو لكونه واجب الوجود لا غير او
لا يكون كذلك بل يكون لامر غير كونه واجب الوجود اما القسم الاول
فيقتضي ان لا يكون واجب الوجود غير ذلك المتعين وهو المطلوب
واليه اشار الشيخ بقوله ان كان تعينه ذلك لانه واجب الوجود
فلا واجب وجود غيره واما القسم الثاني فيقتضي ان يكون واجب
الوجود المتعين معلولا لغيره لان معنى واجب الوجود حينيذ
لا يخلو من ان يكون اما لازما لتعينه او عارضا له او معروضا له او
ملزوما له وهذه هي الاقسام الاربعة المذكورة وكلها محال والى
هذا القسم اشار بقوله وان لم يكن تعينه لذلك بل لامر اخر فهو
معلول ثم شرع في تفصيل الاقسام فبين ان القسم الاول وهو
ان يكون معنى واجب الوجود لازما لتعينه المعلول لغيره محال لان
التعين اما ان يكون ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم
من كون الواجب الوجود لازما له كون الوجود بسبب الماهية
او بسبب صفة لها اخرى وقد تقرر بطلان ذلك في الفصل المتقدم
وذلك معنى قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان
الوجود لازما لماهية غيره او صفة وذلك محال واعلم انا بينا ان
اللزوم لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزء منه علة او معلولا
مساويا للازم او لجزء منه او كانا معلولي علة وعلى تقدير كون
الوجود الواجب لازما للتعين لا يمكن ان يكون علة له والا فعاد
القسم الاول وعلى التقديرين الاخيرين يكون معلولا وهو محال
ثم انه بين ان القسم الثاني وهو ان يكون الوجود الواجب عارضا
لتعينه المعلول لغيره اولى بان يكون محالا لان عروض ذلك الوجود
للتعين يقتضي الافتقار الى سبب يقتضي العروض والتعين معلول

وهو محال فالتقسيم بعد ذلك مستدرك

ايضا

ايضا لغيره فاذن تضاعف الافتقار الى الغير وذلك معنى قوله وان
كان عارضا فهو اولى بان يكون لعلة ثم اشار الى القسم الثالث وهو
ان يكون التعين المعلول للغير عارضا للوجود الواجب بقوله وان
كان ما تعين به عارضا لذلك وبين ان هذا القسم ايضا محال لانه
يقتضي كون واجب الوجود المتعين معلولا لما جعله متعينا
بذلك التعين واليه اشار بقوله فهو لعلة ثم اكد بيان استحالته
بمعنى اخر وهو ان التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب
من حيث هو طبيعة عامة فاذن يكون عارضا له من حيث هو
طبيعة غير عامة وحينيذ لا يخلو اما ان يكون تخصص تلك الطبيعة
المعروضة للتعين بعين ذلك التعين العارض لها او يكون بسبب
تعين اخر خصصها اولا ثم عرض لها التعين الاول بعد تخصصها
وهذان قسمان القسم الاول ان التعين المعلول قد عرض للوجود
الواجب من حيث هو طبيعة لا عامة ولا خاصة ثم انها تخصصت
بعين ذلك التعين المعلول وهو محال لانه يقتضي ان يكون
الوجود الواجب المتخصص معلولا لعلة ذلك التعين واليه اشار
بقوله فان كان ذلك وما تتعين به ماهيته واحدا فتلك العلة
علة لخصوصية ما لذاته يجب وجوده وهذا محال ولفظه ذلك
اشارة الى ما تعين به المذكور قبله وتقدير الكلام هكذا فان
كان ما تعين به الوجود الواجب وما تتعين به طبيعته المعروضة
لذلك التعين واحدا فتلك العلة اي علة التعين المذكور علة
لخصوصية الوجود الواجب والقسم الثاني ان يكون التعين المعلول
قد عرض للوجود الواجب من حيث هو طبيعة خاصة بعد ان
تخصصت بتعين اخر سابق وهو محال لان الكلام في ذلك التعين
كالكلام في التعين المعلول المذكور والى ذلك اشار بقوله وان
كان عروضه بعد تعين اول سابق وكلامنا في ذلك السابق
وبقي من الاقسام الاربعة قسم واحد وهو ان يكون التعين
المذكور لازما للوجود الواجب مع كونه معلولا لغيره وهو
ايضا محال لانه يقتضي كون واجب الوجود واحدا معلولا للغير
واليه اشار بقوله وباقي الاقسام محال ولما تبين استحالة
الاقسام الاربعة باسرها تبين استحالة القسم الثاني المنقسم
الى هذه الاربعة من القسمين الاولين فتعين صحة القسم

الاول منها وهو كون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب والفاضل الشارح جعل قوله واجب الوجود المتعين الي قوله فلا واجب وجود غيره احد الاقسام الاربعة وهو كون التعين لازما لواجب الوجود وقوله وان لم يكن تعينه لذاته بل لامر اخر فهو معلول قسما ثانيا منها وهو كون التعين عارضا له واورد قوله لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه هكذا وان كان واجب الوجود لازما لتعينه وجعل ذلك الي قوله او صفة وذلك محال قسما ثالثا وهو كون واجب الوجود لازما للتعين وقوله وان كان عارضا فهو اولي بان يكون لعلة رابع الاقسام وهو كونه عارضا للتعين قال وعند هذا تم فساد الاقسام الثلاثة الاخيرة وبه صح القسم الاول وتم الدليل ثم جعل قوله وان كان ما تعين به عارضا لذاته الي قوله وكلامنا في ذلك تكرارا للقسم الثاني مع مزيد بيان لبطلانه ولم يبق هناك قسم يحمل عليه قوله وباقي الاقسام محال ولا اشتباه في ان ما ذكرناه اشد انطباقا علي متن كلامه والله اعلم والفاضل الشارح ذكر ايضا ان هذه الحجة مبنية علي كون كل واحد من وجوب الوجود والتعين امرا ثبوتيا حتي يصح عليهما التلازم والتعارض ولو كان احدهما او كلاهما سلبيا لما صح ذلك فسقط اصل الدليل ثم اطنب الكلام في الاحتجاج علي كونهما سلبيين بحجج عنادية وابطال استدلالات اوردها علي اثباتهما كذلك والحق ان الوجوب والامكان والامتناع اوصاف اعتبارية عقلية حكمها في الثبوت والانتفاء واحد والاشتغال بذلك هاهنا ليس بنافع ولا ضار لان الشيخ لم يتكلم في وجوب الوجود بل تكلم في واجب الوجود الذي لا يمكن ان يقال انه سلبي واما التعين فلا شك في ان الطبيعة الواحدة لا يمكن ان تتكثر بنفسها من حيث هي واحدة بل يجب اذا تكثرت ان تتكثر بامر ينضاف اليها وسيجي بيان كيفية تكثرها في الفصل الذي يلي هذا الفصل وقول الفاضل الشارح التعينات لو كانت ثبوتية لاشتركت في كونها تعينا واختلفت بتعينات غيرها ليس بشي لان تعينات الاشخاص من حيث تعلقها بالمتعينات لا تشترك في شي ومن حيث تشترك في شي فليست بتعينات وقوله انضمام التعين الي طبيعة ما يحتاج الي كون تلك الطبيعة متعينة بتعين اخر ليس بشي ايضا لان الطبايع تتعين بالفصول كالانواع المركبة

من

وذلك يقتضي كون تعين التعين زايدا عليه ويلزم التسلسل ه

توجيهه ان يقال ان اردتم باشتراك التعينات في كونها تعينا اشتراكها فيه في الخارج فلا نسلم وجود شي في الخارج يشترك فيه التعينات لان ما يشترك فيه التعينات يكون امرا كليا فلا يوجد في الخارج وان اردتم اشتراكها في ذلك في العقل بان يعتبر العقل التعينات ويحكم عليها بانها تشترك في ماهية التعين فمسلم لكن التعينات المعقولة ليست بتعينات في الخارج لان التعين في الخارج هو ما به يمتاز الشي عما عداه في الخارج وما يكون امرا معقولا يستحيل ان يمتاز الشي به عن غيره في الخارج ه

من الاجناس والفصول او بانفسها كالانواع البسيطة ثم هي من حيث كونها طبيعة تصلح لان تكون عامة عقلية ولان تكون خاصة شخصية فكما بانضياف معني العموم اليها تصير عامة كذلك بانضياف التعينات اليها تصير اشخاصا ولا يحتاج الي تعين اخر ولو كان التعين بالفرض امرا سلبيا لما كان عدم الشي مطلقا كما ظنه هذا الفاضل بل كان شيا عدميا وامثال هذه الاعدام تصلح لان تصير فصولا فضلا عن ان تكون عوارض والكلام في تحقيق هذه الامور وامثالها يستدعي طولا لا يليق ان يورد في اثناء ما لا يتعلق بها علي طريق الحشو واما قوله الواجب يساوي الممكنات في الوجود ويباينها بتعين فتركب ماهية فليس ايضا بشي لان الوجود الغير العارض لماهية يباين الوجود العارض للماهيات بالاعروض الذي لا يلزم من تقييد الوجود به تركبه الا في العبارة علي ان الوجود ليس بطبيعة نوعية تصير اشخاصا بتعينات زايدة عليه كما ظنه فايدة اعلم ان الاشياء التي لها حد نوعي واحد انما تختلف بعلل اخري وانه اذا لم يكن مع الواحد منها القوة القابلة لتاثير العلل وهي المادة لم تتعين الا ان تكون في طبيعة من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم يتعدد واذ حصلت هذه الفايدة واما اذا كان يمكن في طبيعة نوعها ان يحمل علي كثيرين فتعين كل واحد بعلة فلا يكون سوادان ولا بياضان في نفس الامر اذا كان لا اختلاف بينهما في الموضوع وما يجري مجراه ه قد تبين مما ذكر في الفصل المتقدم ان الطبيعة الواحدة التي لها حد نوعي واحد اذا لم يكن تعينها لازما لنوعيتها كانت تعدد اشخاصها بسبب علل مغايرة لها واذا لم يكن مع كل واحد من الاشخاص قوة قابلة لتاثير تلك العلل لم يتعين ذلك الشخص والقوة القابلة لتاثير العلل انما تكون للمادة او بسببها فاذن ما لم تكن تلك الطبيعة مادية لم تتعدد بالاشخاص اما اذا كان تعينها لازما لنوعيتها كان من حق نوعها ان يوجد شخصا واحدا فلم تتعدد واذ حصلت هذه الفايدة الكلية مما ذكره بالعرض نبه عليها وافاد الفاضل الشارح ان هذه الفايدة تشتمل علي حجة خاصة علي ان واجب الوجود يستحيل ان يكون نوعا لاشخاص وبيانه ان الحجة المذكورة في الفصل المتقدم وهي ان التعين اذا كان عارضا للمعني المشترك افتقر الشخص المتعين

فقوله الاشيا التي لها حد احتراز عن الاشيا التي تشترك في عارض كالمختلفات التي تشترك لا في الحد بل في عارض ه وقوله نوعي احتراز عن الاشياء التي تشترك في حد جنسي كالانسان والفرس وقوله واحد احتراز عن الاشيا التي لكل واحد منها حد واحد ه

كالابدان للنفوس ه

اذ تبين ان تعين الواجب ان لم يكن معلوله كان لغيره ه

كالصورة والموضوع ولواحقها ه

الي علة منفصلة كانت عامة شاملة للاجناس والانواع ثم اذ تبين
ههنا ان النوع لا يتكثر بالتعين العارض يجب ان يكون ماديا فاذا
اضيف الي ذلك ان واجب الوجود ليس بمادي انتج ان واجب الوجود
ليس نوعا يشترك فيه اشخاص واما اعتراضه بان علة تكثر الاشيا
المماثلة لو كانت هي تكثر محالها لكانت المحال المتكثرة المماثلة محتاجة جـ
الي محال اخر ويتسلسل والجواب عنه ان الشي الذي لا يكون بذاته
قابلا للتكثر محتاج في ان يتكثر الي شي يقبل التكثر وهو المادة واما
الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في ان يتكثر الي قابل
اخر بل انما يحتاج الي فاعل تكثره فقط واعلم ان هذا الحكم ليس على
كل اشيا متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها
كيف اتفق فان المتماثلات بامر عارض انما تتكثر بماهياتها ولا على
كل اشيا متماثلة بامر ذاتي فان المتماثلات بالجنس انما تتكثر بفصولها
بل هو خاص بمتماثلات نوعية محصلة من شانها ان توجد في
الخارج غير مختلفة الا بالعوارض وبما لم يكن الوجود كذلك فقد
سقط النقض الذي اورده الفاضل الشارح بان الوجود يتكثر في
الواجب والممكن من غير مادة **تذنيب** قد حصل من هذا ان
واجب الوجود واحد بحسب تعين ذاته وان واجب الوجود لا يقال
علي كثرة اصلا ، هذه نتيجة لما مضي وافاد بقوله بحسب تعين
ذاته ان التعين ليس زايدا علي ذاته فان التعين انما يكون زايدا
عند كون الذات مقولة علي كثرة **اشارة** لو التام ذات واجب
الوجود من شيين او اشيا تجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او
كل واحد منها قبل واجب الوجود ومقوما لواجب الوجود فواجب
الوجود لا ينقسم في المعني ولا في الكم ، يريد نفي التركب والانقسام
عن واجب الوجود علي وجه كلي وسيفصل ذلك في الفصول التالية
لهذا الفصل والتركب قد يكون عن اجزا تتقدم المركب كالعناصر
للمركبات وقد يكون عن جزء اصل تتقدم المركب كخشبة السرير وجزء
اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة السرير ولا يكون وجود
الجزء اللاحق متقدما علي وجود السرير والانقسام قد يكون
بحسب الكمية كما للمتصل الي اجزايه المتشابهة وقد يكون بحسب
المعني كما للجسم الي الهيولي والصورة وقد يكون بحسب الماهية
كما للنوع الي الجنس والفصل وكل واحد من التركب والانقسام

اذ ليس طبيعة نوعية كما مر

اي من حيث كونه معنا لا من حيث
كونه غير مركب فان البرهان المتقدم
كما اقتضي وحدته اقتضي تركيبه

يقتضي

يقتضي ان تكون ذات الشي المتركب والمنقسم انما تجب بما هو جزء له
مما ليس هو به فان الجزء ليس هو بالكل وتقرير ما في الكتاب ان ذاته
واجب الوجود لو التام من شيين او اشيا ليس ولا واحد منها بواجب
الوجود ثم حصل منها واجب الوجود كالمركب من العناصر البسيطة
او كان واجب الوجود ذا ماهية اخري غير الوجود الواجب اتصف
تلك الماهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف
بالوحدة الصاير بذلك واحدا كان الواحد من اجزايه يعني الماهية
المذكورة او كل واحد منها كالشيين او الاشيا المذكورة قبل واجب
الوجود ومقوما له هذا خلف فواجب الوجود لا ينقسم في المعني
الي ماهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الي اجزا متشابهة قال
الفاضل الشارح الجسم المركب من الهيولي والصورة لا يتقدمه احد
جزييه وهو الهيولي لان الهيولي شي بالقوة ومتي حصلت بالفعل فهو
الجسم ولذلك قال الشيخ وكان الواحد من الاجزا او كل واحد منها
متقدما **اقول** الهيولي في الكاينات الفاسدات تتقدم بالزمان علي
الجسم فضلا عن الذات فحمل ذلك الجزء علي ما هو كالصورة اولي
قال ان قيل لعل الماهية المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الي
اجزايها لكنها واجبة للاستغنا عن السبب الخارجي وذلك بان يكون
اجزاوها واجبة اجبنا بان الواجب من اجزا ذلك المركب يمتنع ان
يكون الا واحدا لما مر والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون غير
مركب **قال** فظهر من ذلك ان هذه المسلة مبنية علي مسلة التوحيد
ولذلك اخرها الشيخ عنها **واقول** المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في
ذاته وهو ليس بمتعلق بمسلة التوحيد والقول بانه مبني عليه
لا يخلو عن تعسف ما وذلك ظاهر **اشارة** كل ما لا يدخل الوجود
في مفهوم ذاته علي ما اعتبرنا قبل فالوجود غير مقوم له في ماهيته
ولا يجوز ان يكون لازما لذاته علي ما بان فبقي ان يكون عن غيره
الداخل في مفهوم ذات الشي اما جزء ماهيته بالقياس الي ماهيته
واما تمام ماهيته بالقياس الي اشخاصها علي ما اعتبرنا في المنطق
وكل ما ليس بداخل في مفهوم ذات الشي فليس بمقوم له في
ماهيته بل هو عارض من خارج وكل ما لا يدخل الوجود في مفهوم
ذاته بان يكون جزء ماهيته او تمام ماهيته فالوجود غير مقوم
له في ماهيته بل هو عارض له ولا يجوز ان يكون معلولا لذاته

على ما بان في قولنا الوجود لا يكون بسبب الماهية فاذن وجوده من
غيره والمقصود ان الوجود داخل في مفهوم ذاته واجب الوجود لا
الوجود المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي
هو المبداء الاول لجميع الموجودات واذ ليس له جزء فهو نفس ذاته
وهو المراد من قولهم ماهيته هي انيته تنبيه كل متعلق الوجود
بالجسم المحسوس يجب به لا بذاته ه الجسم المحسوس هو الاجسام
النوعية ومتعلق الوجود به ينقسم الى ما يتعلق وجوده به فقط
وهو معلولاته اعني كمالاته الثانية والى ما لا يتعلق وجوده به
وبغيره وهو ساير الاعراض الجسمانية والاول يجب بالجسم المحسوس
فقط والثاني يجب به وبغيره ولكن يصدق عليه ان يقال يجب به
لانه لا ينافي قولنا ويجب ايضا بغيره والمقصود ان الاعراض الجسما
كلها ممكنة بذاتها واجبة بغيرها قوله وكل جسم محسوس فهو متكثر
بالقسمة الكمية وبالقسمة المعنوية الى هيولى وصورة ه المقصود
بيان ان كل جسم ممكن وكبرى القياس قوله فواجب الوجود لا ينقسم
في المعنى ولا في الكم فيما سبق قوله وايضا وكل جسم محسوس فستجد
جسما اخر من نوعه او من غير نوعه الا باعتبار جسميته ه وهذا
برهان اخر على ان كل جسم ممكن وبيانه ان كل جسم نوعي فستجد جسما
اخر من نوعه ان كان ذلك الجسم عنصريا او من غير نوعه ان كان
فلكيا نوعه في شخصه هذا اذا اخذت الجسم جنسا اما اذا اخذته
نوعا محصلا على ما مرت الاشارة اليه فستجد لكل جسم على الاطلاق
جسما اخر من نوعه فمعنى لفظة الا من قوله الا باعتبار جسميته
ناقض لمعنى النفي في قوله او من غير نوعه وتقدير الكلام ان كل
جسم نوعي فستجد جسما اخر من نوعه ذلك او من نوعه باعتبار
جسميته وهذه القضية صغرى البرهان وكبراه ما مر وهي ان كل ما
تجد مشاكلا له من نوعه فهو معلول قوله وكل جسم محسوس وكل
متعلق به معلول ه هو الحاصل من الفصل وتبين منه ان الواجب
ليس بجسم ولا متعلق به اشارة واجب الوجود لا يشارك شيا
من الاشياء في ماهية ذلك الشي لان كل ماهية لما سواه مقتضية
لامكان الوجود واما الوجود فليس بماهية لشي ولا جزء من
ماهية شي اعني الاشيا التي لها ماهية لا يدخل الوجود في
مفهومها بل هو طارئ عليها فواجب الوجود لا يشارك شيا من

صورة القياس هكذا كل جسم محسوس
منقسم وواجب الوجود ليس بمنقسم فلا
شي من الجسم بواجب ويلزمه كل جسم ممكن
فجعل الشارح لازم المطلوب مطلوبا وانت
تعلم ان ما ذكره من القياس لا ينتج ما ذكره
من المطلوب على ان المطلوب الاول في
هذا الفصل انه تعالى ليس بجسم ولا
جسماني فاعرفه ه

كبرى القياس قولنا فواجب الوجود اي
كل ما هو واجب الوجود وصورة القياس
هكذا كل جسم محسوس فهو متكثر اي
منقسم في المعنى وفي الكم وكل واجب
وجوده لا ينقسم في المعنى ولا في الكم
ينتج ان كل جسم محسوس لا يكون واجب
الوجود فيكون ممكن الوجود ه

وهو ان يوخذ بالقياس الى الحصص ه

في الاشارة الى اصناف المقول في جواب
ما هو وهي الاشارة الاخيرة من النهج
الاول حيث حاول الشارح شرح قول الشيخ
لان الذي يفضل في زيد على الانسانية
الى اخره ه صح

الاشياء في معنى جنسي ولا نوعي فلا يحتاج اذن الى ان ينفصل عنه
بمعنى فصلي او عرضي بل هو منفصل بذاته ه يريد نفي التركيب بحسب
الماهية عن الواجب فبين اولا انه لا يشارك شيا في ماهيته لان
ماهية ما سواه ليس بالوجود بل انما يقتضي امكان الوجود فقط
وحقيقة الواجب هي الوجود الواجب ثم احترز عن ان ينقض
حكمه هذا بالوجود فقال ان الواجب من حيث هو وجود واجب
يشارك الوجود الممكن في الوجود فقال واما الوجود فليس
بماهية شي ولا جزء من ماهية شي بل هو طارئ على الاشيا كلها
التي لها ماهية غير الوجود وذلك لان وجود الاشيا هو كونها في
الخارج فهو امر عارض لها من حيث هي معقولة على وجه ما
فاذن واجب الوجود لا يشارك شيا من الاشياء في امر ذاتي
جنسيا كان او نوعيا فلا يحتاج الى ان ينفصل عن الاشيا بمعنى
فصلي ولا عرضي بل هو منفصل بذاته لان الانفصال بعد الاشتراك
في امر ذاتي يكون اما بالفصول او بالاعراض واما مع عدم
الاشتراك فلا يكون الا بالذات واكثر اعتراضات الفاضل الشارح
متعلقة بما مر ذكره فلا وجه لايرادها والاشتغال بجوابها وقوله
ان الشيخ التزم في الهيات الشفا انفصال وجود الواجب عن ساير
الوجودات بامر زايد اذ قال الوجود لا بشرط امر مشترك بين
الواجب والممكن والوجود بشرط لا هو ذات الواجب فالجواب
ان شرط العدم امر زايد في الاعتبار فقط والشيخ لا ينفي الاعتبار
عن الواجب والشي لا يصير باعتبار عدم شي له مركبا وايضا الشي
المتحقق في الخارج بذاته لا يحتاج في انفصاله عما لا يتحقق في
الخارج بذاته الى شي غير ذاته انما يحتاج الى ذلك في انفصاله
عن متحقق اخر مثله قوله فذاته ليس لها حد اذ ليس لها
جنس ولا فصل قال الفاضل الشارح هذا مبني على ان الحد
لا يحصل الا من الجنس والفصل وقد بينا ما فيه من البحث في
المنطق والجواب عنه ان المقصود هنا انما كان نفي التركيب
بحسب الماهية عن واجب الوجود فنفي الحد المقتضي لذلك عنه
ثم ان كان المقصود هو نفي التعريف الحدي فالجواب انك نقلت في
المنطق عن الشيخ انه قال في الحكمة المشرقية ان الاشياء المركبة
قد يوجد لها حدود غير مركبة من الاجناس والفصول وبعضا

البسايط يوجد لها لوازم يوصل الذهن تصورها الي حاق الملزوما
وتعريفها بها لا يقصر عن التعريف بالحدود فهذا ما ذكرته في المنطق
ولم تزد عليه شيا وواجب الوجود اذ ليس بمركب فلا حد له واذ هو
منفصل الحقيقة عما عداه فليس له لازم يوصل تصوره العقل الي
حقيقته بل لا وصول للعقل الي حقيقته فاذن لا تعريف له يقوم
مقام الحد وهم وتنبيه ربما ظن ان معني الموجود لا في موضوع
يعم الاول وغيره عموم الجنس فيقع تحت جنس الجوهر وهذا خطا فان
الموجود لا في الموضوع الذي هو كالرسم للجوهر ليس يعني الموجود
بالفعل وجودا لا في موضوع حتي يكون من عرف ان زيدا هو في
نفسه جوهر عرف منه انه موجود بالفعل اصلا فضلا عن كيفية
ذلك الوجود بل معني ما يحمل علي الجوهر كالرسم ويشترك فيه الجواهر
النوعية عند القوة كما يشترك في الجنس هو انه ماهية وحقيقة
انما يكون وجودها لا في موضوع وهذا الحمل يكون علي زيد وعمرو
لذاتيهما لا لعلة واما كونه موجودا بالفعل الذي هو جزء من كونه
موجودا بالفعل لا في موضوع فقد يكون له بعلة فكيف المركب
منه ومن معني زايد فالذي يمكن ان يحمل علي زيد كالجنس ليس
يصح حمله علي واجب الوجود اصلا لانه ليس ذا ماهية يلزمها
هذا الحكم بل الوجود الواجب له كالماهية لغيره واعلم انه لما لم يكن
الموجود بالفعل مقولا علي المقولات المشهورة كالجنس لم يصر
باضافة معني سلبي اليه جنسا لشي فان الموجود لما لم يكن من
مقومات الماهيات بل من لوازمها لم يصر بان يكون لا في موضوع
جزءا من المقوم فيصير مقوما والا لصار باضافة المعني الايجابي
اليه جنسا للاعراض التي هي موجودة في موضوع، هذا سوال
يرد علي قوله الواجب لا جنس له وجوابه عنه بالتنبيه علي مفهوم
العبارة وعبارة الكتاب ظاهرة اشارة الضد يقال عند الجمهور
علي مساو في القوة ممانع وكل ما سوي الاول معلول والمعلول
لا يساوي المبدا الواجب فلا ضد للاول من هذا الوجه ويقال
عند الخاص لمشارك في الموضوع معاقب غير مجامع اذا كان في
غاية البعد طباعا والاول لا تتعلق ذاته بشي فضلا عن الموضوع
فالاول لا ضد له بوجه، وهو غني عن الشرح تنبيه الاول
لا ند له ولا ضد له ولا جنس له ولا فصل له فلا حد له ولا اشارة اليه

الا

فيه نظر فان كونه منفصل الحقيقة عما عداه لا يقتضي ان لا يكون له لازم اذا بل الاولي ان يقال واذ لا وصول للعقول الي حقيقته فلا يوجد له لازم يوصل الذهن تصوره الي حقيقته هـ

كيفية ذلك الوجود هي كونها لا في موضوع هـ

تقديره لم يصر الموجود جزءا من المقوم بان يكون لا في موضوع هـ

اي عن الوجود او الفعل هـ

احتراز عن ملزوم احد الضدين ولازمه المساوي مع الاخر هـ

الا ببصرية العرفان العقلي، الند المثل والنظير والباقي ظاهر اشارة
الاول معقول الذات قايمها فهو قيوم بري عن العلايق والعهد
والمواد وغيرها مما يجعل الذات بحال زايدة وقد علم ان ما هذا حكمه
فهو عاقل لذاته معقول لذاته، يريد اثبات العلم لواجب الوجود فقال
الاول معقول الذات لانه غير مادي قايم بنفسه لانه غير متعلق
الوجود بالغير فهو قيوم وقد مر تفسير القيوم بري عن العلايق
اي عن جميع انحاء التعلق بالغير وعن العهد اي عن انواع عدم
الاحكام والضعف والدرك وما يجري مجري ذلك يقال في الامر عهدة
اي لم يحكم بعد وفي عقل فلان عهدة اي ضعف وعهدته علي فلان
اي ما ادرك فيه من درك فاصلاحه عليه وعن المواد اي الهيولي
الاولي وما بعدها من المواد الوجودية وعن المواد العقلية كالماهيات
وعن غيرها مما يجعل الذات بحال زايدة اي عن المشخصات والعوارض
التي يصير المعقول بها محسوسا او مخيلا او موهوما والباقي ظاهر
وقد احاله علي ما تبين في النمط الثالث تنبيه تامل كيف لم
يحتج بياننا لثبوت الاول ووحدانيته وبرآته عن الصمات الي
تامل لغير نفس الوجود ولم يحتج الي اعتبار من خلقه وفعله وان
كان ذلك دليلا عليه لكن هذا الباب اشرف واوثق اي اذا اعتبرنا
حال الوجود يشهد به الوجود من حيث هو وجود وهو يشهد
بعد ذلك علي ساير ما بعده في الوجود والي مثل هذا اشير في
الكتاب الالهي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم اقول ان
هذا حكم لقوم ثم يقول اولم يكف بربك انه علي كل شي شهيد اقول
ان هذا حكم الصديقين الذين يستشهدون به لا عليه، المتكلمون
يستدلون بحدوث الاجسام والاعراض علي وجود الخالق وبالنظر
في احوال الخليقة علي صفاته واحدة فواحدة والحكما الطبيعيون
ايضا يستدلون بوجود الحركة علي محرك وبامتناع اتصال المحركات
لا الي نهاية علي وجود محرك اول غير متحرك ثم يستدلون من ذلك
علي وجود مبدا اول واما الالهيون فيستدلون بالنظر في الوجود
وانه واجب او ممكن علي اثبات واجب ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب
والامكان علي صفاته ثم يستدلون بصفاته علي كيفية صدور
افعاله عنه واحدا بعد واحد فذكر الشيخ ترجيح هذه الطريقة
علي الطريقة الاولي بانه اوثق واشرف وذلك لان اولي البراهين

لانه ليس بجسم ولا جسماني فلا يقبل الاشارة الحسية هـ

كالتوحيد والتنزيه والعالمية هـ

وهو ان يصدر عنه اولا واحد هو عقل وان يكون العالم بما فيه ممكنا وواحدا هـ

باعطاء اليقين هو الاستدلال بالعلة علي المعلول واما عكسه الذي
هو الاستدلال بالمعلول علي العلة فربما لا يعطي اليقين وهو اذا
كان للمطلوب علة لم يعرف بها كما تبين في علم البرهان ثم جعل المرتبتين
المذكورتين في قوله تعالي سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
حتي يتبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه علي كل شي شهيد
اعني مرتبة الاستدلال بايات الافاق والانفس علي وجود الحق
ومرتبة الاستشهاد بالحق علي كل شي بازاء الطريقتين وبما كان
طريقة قومه اصدق الوجهين وسمهم بالصديقين فان الصدق
هو ملازم الصدق النمط الخامس في الصنع والابداع ه
يريد بالصنع ايجاد شي مسبوق بالعدم علي ما فسره في الفصل
الاول من هذا النمط وبالابداع ما يقابله وهو ايجاد شي غير مسبوق
بالعدم علي ما سنبينه فيما بعد وهم انه قد يسبق الي الاوهام
العامية ان تعلق الشي الذي يسمونه مفعولا بالشي الذي يسمونه
فاعلا هو من جهة المعني الذي تيسمي به العامة المفعول مفعولا
والفاعل فاعلا وتلك الجهة ان ذلك أوجد وصنع وفعل وهذا أوجد
وصنع وفعل وكل ذلك يرجع الي انه قد حصل للشي من شي اخر
وجود بعد ما لم يكن وقد يقولون انه اذا أوجد فقد زالت الحاجة
الي الفاعل حتي انه لو فقد الفاعل جاز ان يبقي المفعول موجودا
وكما يشاهدونه من فقدان البنا وقوام البنا وحتي ان كثيرا منهم
لا يتحاشي ان يقول لو جاز علي الباري تعالي في العدم لما ضر عدمه
وجود العالم لان العالم عنده انما احتاج الي الباري تعالي في ان
اوجده اي اخرجه من العدم الي الوجود حتي كان بذلك فاعلا
فاذ قد فعل وحصل له الوجود عن العدم فكيف يخرج بعد ذلك الي
الوجود عن العدم حتي يحتاج الي الفاعل وقالوا لو كان يفتقر
الي الباري تعالي من حيث هو موجود لكان كل موجود مفتقرا
الي موجد اخر والباري ايضا وكذلك الي غير النهاية ونحن نوضح
الحال في كيفية ذلك وفيما يجب ان يعتقد في هذا الجمهور يظنون
ان احتياج الشي المفعول الي فاعله انما هو للمعني المشترك بين معني
الفعل والصنع والايجاد وهو حصول وجود المفعول بعد عدمه
عن الفاعل اعني احداث الفاعل اياه فقط فاذا احدث فقد استغني
عنه حتي ان فني الفاعل بقي المفعول موجودا وانما حمل اهل التميز

اعلم ان الطريقتين يشتركان في الاستدلال
من المعلول علي العلة وايضا يشتركان
في تعيين العلة في هذه الصورة مع
ان طريقة الالهيين بزعمهم استدلال
من العلة علي المعلول واستدلال غيرهم
بالعكس اللهم الا ان يقال في طريقة
المتكلمين يستدلون بالمقدورات ه
والمخلوقات علي صفاته وفي طريقة
الالهيين بالعكس ولعل هذا يوجب
الاشرفية فيقال لما كان احد الجزئين
مشتركا والجزء الاخر اشرف كان المجموع
اشرف من المجموع ه

منهم

منهم علي ذلك شيان احدهما مشاهدة بقا الفعل كالبنا بعد فنا
الفاعل كالبنا والثاني الاستدلال وقد ذكر منه وجهين احدهما
ان ايجاد الفاعل للفعل حال وجوده يكون تحصيلا للحاصل وهو
خلف والثاني ان الفعل لو كان بعد حدوثه محتاجا الي الفاعل
لكان محتاجا اليه في وجوده واذن لكان الفاعل ايضا كذلك
ويتسلسل وقوله انه قد يسبق الي الاوهام العامية الي قوله
بعد ما لم يكن اشارة الي تقرير الوهم حسب ما يعتقده العامة
وقوله وقد يقولون انه اذا اوجد فقد زالت الحاجة الي الفاعل
الي قوله وقوام البنا اشارة الي نظر اهل التميز منهم في ذلك واستدلا
بالمشاهدة وقال الفاضل الشارح وانما قال وقد يقولون ولم يقل
ويقولون لان اكثر المتكلمين لا يقولون بذلك وذلك انهم وان لم يجعلوا
الجوهر حال بقايه محتاجا الي الفاعل لكن جعلوه محتاجا الي اعراض
غير باقية يوجدها الفاعل فيه كالعرض المسمي بالبقا عند من
يثبته منهم او غيره من ساير الاعراض عند من لا يثبته فهولا وان
لم يجعلوه محتاجا الي الفاعل في وجوده لكن جعلوه محتاجا الي الفاعل
فيما يحتاج اليه في وجوده فاذن هم غير قايلين بزوال الحاجة بعد
الحدوث واما من عداهم فهم القايلون بذلك وذلك لان العالم عندهم
انما احتاج الي الباري تعالي الي قوله حتي يحتاج الي الفاعل اشارة
الي استدلالهم الاول المذكور وقوله وقالوا لو كان مفتقرا الي الباري
من حيث هو موجود الي قوله الي غير النهاية اشارة الي استدلالهم
الثاني تنبيه يجب علينا ان نحلل معني قولنا صنع وفعل واوجد
الي الاجزاء البسيطة من مفهومه ونحذف منه ما دخوله في
الغرض دخول عرضي لما ذكر ان الجمهور يظنون ان احتياج المفعول
الي الفاعل انما كان من جهة انه مفعول او مصنوع او موجد
اراد ان يحلل المعني المشترك بين هذه الالفاظ وهي قولنا موجود
بعد العدم بسبب شي الي اجزايه البسيطة وينظر فيه اجميع
اجزاه معتبرة في الاحتياج ام بعضها معتبر فيه فقط والباقي
مقارن لذلك البعض بالعرض ليتعين المعني المتعلق بالفاعل
اقول وانا استعملت لفظ المحدث بدل قوله موجود بعد العدم
بسبب شي للتخفيف قوله فنقول اذا كان شي من الاشيا معدوما
ثم اذا هو موجود بعد العدم بسبب شي ما فانا نقول له مفعول

لهم

وهو ان احتياج المفعول الي الفاعل
هو في وجوده لا في حدوثه ه

يعني هذا مركب فموجب الاحتياج اما
كونه موجودا او كونه بعد العدم او
الجزء الاخر ه

ولانبالي الآن كان احدهما محمولا عليه الاخر مساويا او اعم او اخص
حتي يحتاج مثلا الي ان يزاد فيقال كل موجود بعد العدم بسبب
ذلك الشي بتحرك من الشي وبمباشرة وبالة وبقصد اختياري او غيره
او بطبع او تولدا وغير ذلك او بشي من مقابلات هذه فلسنا نلتفت
الآن الي ذلك علي انه الحق ان هذه الامور زايدة علي كون الشي
مفعولا والذي يقابله ويكون بسببه فانا نقول له فاعل والدليل
علي هذه المساواة انه لو قال قايل فعل بالة او بحركة او بقصد او
بطبع لم يكن اورد شيا ينقض كون الفعل فعلا او يتضمن تكريرا
في المفهوم اما النقض فمثلا لو كان مفهوم الفعل يمنع عن ان يكون
بالطبع واما التكرير فمثلا لو كان مفهوم الفعل يدخل فيه الاختيار
فاذا قال فعل بالاختيار كان كانه قال انسان حيوان معناه انا
نعبر ها هنا عن معني المحدث بالمفعول سواكان احدهما مقولا علي
الاخر مساويا حتي يكون كل مفعول محدثا وكل محدث مفعولا او
اعم حتي يكون كل محدث مفعولا ولا ينعكس او اخص حتي يكون كل
مفعول محدثا ولا ينعكس ثم اشتغل ببيان كيفية التفاوت بين
المعنيين وذكر ان المفعول انما يكون اخص من المحدث اذا كان
معني المحدث يصير بزيادة معني مخصص مساويا لمعني المفعول
واشار الي الزيادات فذكر اولا التحرك فان المحدث قد يكون حدوثه
بتحرك من الفاعل وقد لا يكون ثم المباشرة والالة والمحدث بالمباشرة
يقابله المحدث بالة من وجه وهو ظاهر ويقابله المحدث بالتولد
من وجه وذلك ان بعض المتكلمين يقولون لحدوث الحركة عن الجسم
مثلا حدوث بالتولد لان الجسم يحدث اولا اعتمادا ثم يتولد من ذلك
الاعتماد الحركة ويقولون لحدوث الاعتماد عنه حدوث بالمباشرة
ثم ذكر الاختيار والطبع وهما يتقابلان من وجه والحدوث بهما ظاهر
والمقصود بيان ان المفعول مثلا لو كان مساويا للمحدث بالاختيار
او بالتولد لكان اخص من المحدث المطلق وانما ذكر ذلك لان المتكلمين
يطلقون الفعل علي كل احداث يكون بارادة فاعله وهو اخص من
الاحداث المطلق والحكماء يطلقونه علي معني يعم الاحداث والابداع
فاستعمله الشيخ هنها علي انه مساو للاحداث واستعمل المحدث علي
انه مساو للمفعول والذي يقابله يعني المحدث علي انه مساو للفاعل
واشار مع ذلك الي ان المتكلم ليس في هذا التخصيص بمصيب وان

كان

اسم ضمير يعود الي المفعول ويكون عطف علي الصلة اي والشي الذي يقابل المفعول ويكون المفعول بسببه ذلك الشي فهو الفاعل ه

اي علي ان هذه الامور غير داخلة في مفهوم الفعل ه

لان الشي اذا كان له متقابلان يقابله كل منهما من وجه ه

لان الاختيار يقابله الاجبار ايضا م

كان هذا البحث لفظيا وذلك لان الزيادات ليست بداخلة في مفهوم
الفعل واستدل عليه بان مفهوم الفعل لو كان مشتملا علي بعض
تلك الزيادات لكان انضمام مقابل ذلك البعض اليه في اللفظ مقتضيا
للتناقض او كان انضمام عين ذلك البعض اليه مقتضيا للتكرار
والعرف يشهد بخلاف ذلك قال الفاضل الشارح هذا البحث لغوي
صرف والمتكلمون يلتزمون كون احدهما تكرارا وكون الثاني
تناقضا ويصرحون به فلا معني لالزام ذلك عليهم قال والانصاف
ان الحق معهم لان اهل اللغة لا يسمون النار فاعلة للاحراق
ولا الماء فاعلا للتبريد والمرجع في امثال هذه المباحث الي الادبا
واذا كان الامر كذلك صح ما قلنا اقول ليس هذا البحث خاصا بلغة
دون لغة ولذلك لم يقتنع الشيخ علي احد الفاظ الفعل والصنع
والايجاد مع ذلالاتها في اللغة الغريبة بل اوردها جميعا تنبيها
علي ان المقصود هو المعني المشترك بينها ولما كان الفعل منها كانه
ادل علي ذلك المعني مجردا والايجاد والصنع كانهما اشمل لاعتبار
شي اخر فوضع الفعل بازاء ذلك المعني دونهما وانما عدل المتكلمون
عن العرف لادعايهم ان نصوص التنزيل واهل اللغة بان الله
تعالي فاعل يطابقه قولهم انه تعالي فاعل بارادة لان الفاعل في
اللغة هو الفاعل بالارادة فرد الشيخ ذلك عليهم باستشهاد العرف
ولو انهم قالوا نصطلح بحثنا علي تخصيص العرف لم يكن للشيخ عليهم
سبيل وقوله هذا الفاضل ان الحق معهم من جهة اللغة لان
اهل اللغة لا يقولون للنار فاعلة الاحراق ولا الماء فاعل البرودة
ليس بشي والدليل عليه ما جا في كلامهم توقوا اول البرد وتلقوا
اخره فانه يفعل بابدانكم ما يفعل باشجاركم وقول الشاعر وعينان
قال الله كونا فكانتا فعولان بالالباب ما يفعل الخمر وامثال ذلك
فانها اكثر من ان يحصي وبالجملة اذا جاز من حيث اللغة ان
يقال فعل البرد والخمر فما المانع من ان يقال فعل بغير الارادة
فان ادعي احد انه مجاز فعليه الدليل مع ان دعوي المجاز يقتضي
تسليم صحة الاستعمال وذلك يدل علي خلو الكلام من التناقض
علي ان اهل اللغة فسروا الفعل باحداث شي ما فقط وهذا يدل
علي ما ذهبنا اليه قوله واذا كان مفهوم الفعل هذا او كان
بعض مفهوم الفعل فليس يضرنا ذلك في غرضنا ففي مفهوم الفعل

لانا بينا في قوله هو لفظي لان اللفظي اعم من اللغوي ه

اختلاف مع

كالمحسن في الصنع والايجاد فيه معني الوجود ه

اوله لذي الرمه
لها بشر مثل الحرير ومنطق
رخيم الحواشي لا هراء ولا نزر

ق
وهو نفي صحة الاستعمال وفيه نظر لانهم ما نفوا الا صحة استعماله علي سبيل الحقيقة علي ما نقل الامام م

وجود وعدم وكون ذلك الوجود بعد العدم كانه صفة لذلك الوجود
محمولة عليه فاما العدم فلن يتعلق بفاعل وجود المفعول واما
كون هذا الوجود موصوفا بانه بعد العدم فليس بفعل فاعل ولا
جعل جاعل اذ هذا الوجود بمثل هذا الجايز العدم لا يمكن ان يكون
الا بعد العدم فبقي ان يكون تعلقه من حيث هو هذا الوجود
اما وجود ما ليس بواجب الوجود واما وجود ما يجب ان يسبق
وجوده العدم ثم ذكر انه اصطلح هٰهنا علي ان معني الفعل هو
حصول وجود بعد العدم عن سبب ما سواء كان هذا المعني هو
نفس المفهوم منه كما اصطلح عليه او بعض المفهوم منه كما ذهب
اليه المتكلمون فان هذا الخلاف لا يضر مقصوده شرع في تحليل
ذلك المعني وذكر انه يشتمل علي ثلاثة اشيا، وجود وعدم وكون
الوجود بعد العدم ثم بين ان العدم ليس متعلقا بالفاعل لانه
لا شي وان كون الوجود بعد العدم ايضا ليس متعلقا به لانه
صفة واجبة بمثل هذا الوجود فان كثيرا من الممكنات يلحقها اوصا
يجب بما هياتها لذواتها لا لشي اخر فبقي ان يكون المتعلق بالفاعل
هو الوجود وليس هو الوجود العام فان وجود الواجب لا يتعلق
بالفاعل فاذن هو اما وجود شي ليس بواجب واما وجود شي
مسبوق بالعدم والاول اعم من الثاني وسنبينا في الفصل التالي
لهذا الفصل ان المتعلق بالفاعل اولا وبالذات ايهما هو وقد ذكر
الشارح الفاضل ان البحث هٰهنا بحث اما التعيين الشي المحتاج الي
الفاعل او لتعيين سبب الاحتياج وكلام الشيخ مجمل ومحتمل لهما الا
ان حمله علي الاول اولي قال وسبب الاحتياج عند الحكماء هو
الامكان وعند المتكلمين هو الحدوث وهو باطل لان الحدوث
كيفية للوجود متاخرة عنه وهو متاخر عن الايجاد المتاخر عن
الاحتياج الي الفاعل المتاخر عن علة الاحتياج فلو كان الحدوث
علة الاحتياج لتاخر عن نفسه بهذه المراتب اقول هذه فايدة
افادها ولكنها غير متعلقة بالمتن تكملة واشارة فالان
ليعتبر انه لاي الامرين يتعلق فنقول ان مفهوم كونه غير واجب
الوجود بذاته بل بغيره لا يمنع ان يكون علي احد قسمين احدهما
واجب الوجود بغيره دايما والثاني واجب الوجود بغيره وقتا ما
فان هذين يحمل عليهما واجب الوجود بغيره ويسلب عنهما واجب

لكونه ذاتيا له فلا يكون معللا بشي اخر ه

فيه نظر لان الوجود العام هو المقول بالتشكيك العارض لوجود الواجب ولا يلزم من كونه متعلقا بالغير كون وجود الواجب كذلك ه

من حيث المفهوم اما في الوجود فلام

الوجود

الوجود بغيره بذاته من حيث المفهوم او يمنع شي من خارج واما
مسبوق العدم فليس له الا وجه واحد فهو في مفهومه اخص
من مفهوم الاول والمفهومان جميعا يحمل عليهما التعلق بالغير وانا
كان معنيان احدهما اعم من الاخر ويحمل علي مفهوميهما معني
فان ذلك المعني للاعم بذاته واولا وللاخص بعده لان ذلك المعني
لا يلحق الاخص الا وقد لحق الاعم من غير عكس حتي لو جاز
هٰهنا ان لا يكون مسبوق العدم يجب وجوده بغيره ويكن له
في حد نفسه لم يكن هذا التعلق فقد بان ان هذا التعلق هو
بسبب الوجه الاخر ولان هذه الصفة دايمة الحمل علي المعلول لا
ليس في حال الحدوث فقط فهذا التعلق كاين دايما وكذلك لو
كان لكونه مسبوق العدم فليس هذا الوجود انما يتعلق حال
ما يكون بعد العدم فقط حتي يستغني بعد ذلك عن ذات الفاعل
يريد ان يبين ان الوجود المتعلق بالغير المذكور في الفصل
المتقدم اهو لكونه ممكنا لذاته واجبا بغيره يتعلق بالغير ام لكونه
محدثا مسبوقا بالعدم فان بذلك يتبين فساد ما ذهب اليه
الجمهور فذكر اولا ان الاول من هذين المعنيين اعم من الثاني
وذلك لان الممكن الموجود وهو الواجب بغيره يمكن ان ينقسم
الي غير مسبوق بالعدم وهو الواجب بغيره دايما والي مسبوق
بالعدم وهو الواجب بغيره وقتا ما فاذن الواجب بالغير يشمل
هذين القسمين من حيث المفهوم الا ان يمنع شي من خارج
المفهوم فالواجب بالغير اعم من المسبوق بالعدم من حيث المفهوم
وقد يحمل عليهما معا التعلق بالغير وهذه قضية جعلها صغري
قياس وكبراه ان كل معنيين احدهما اعم من الاخر يحمل عليهما
معني ثالث فان ذلك المعني يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص
بعده وبسببه وبيان ذلك انه ذلك المعني لا يلحق الاخص الا
وقد لحق الاعم ويمكن ان يلحق الاعم من غير ان يلحق الاخص
فاذن لو كان لحوقه للاخص بذاته لما كان لاحقا لغير الاخص
ولما ثبت ذلك انتج القياس المذكور ان التعلق بالغير للواجب بغيره
اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه يعني بسبب
الوجوب بالغير ثم اكد ذلك بان التعلق ليس للمسبوق بالعدم
بسبب كونه مسبوقا بالعدم وذلك لانه لو جاز ان لا يكون في

او يمنع يعني الا ان يمنع وهو مستثني من قوله لا يمنع ان يكون علي احد القسمين ه

مسبوق العدم اسم لا يكون خبره قوله يجب وجوده بغيره اي لو جاز ان لا يكون المسبوق العدم واجبا بغيره ه

وهو ان المفهوم وان كان اعم الا انه في الخارج ليس الواجب بالغير عند المتكلمين الا المحدث ه

صورة القياس هكذا التعلق بالغير معني محمول علي الواجب بالغير والمسبوق بالعدم وكل معني محمول عليهما فللواجب بالغير اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه فالتعلق بالغير للواجب اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه اما الصغري فظاهرة واما الكبري فلان الواجب بالغير والمسبوق بالعدم معنيان احدهما اعم من الاخر وكل معنيين احدهما اعم من الاخر اذا حمل عليهما معني ثالث فان ذلك المعني يكون للاعم اولا وبالذات وللاخص بعده وبسببه ينتج الواجب بالغير والمسبوق بالعدم اذا حمل عليهما معني ثالث فان ذلك المعني يكون للواجب بالغير اولا وبالذات وللمسبوق بالعدم ثانيا وبسببه ه

حد نفسه واجبا لغيره بل كان واجبا لذاته مع كونه مسبوقا بالعدم
لم يكن له تعلق بالغير فقد بان اذن ان هذا التعلق هو بسبب الوجه
الاعتباري بسبب كونه واجبا بالغير واذا ثبت هذا ثبت ان التعلق بالغير
يكون للمسبوق بالغير دايما لا في حال حدوثه فقط بل في جميع اوقات
وجوده فثبت ان هذا التعلق للمفعول كاين دايما بخلاف ما ظنه
الجمهور ثم ذكر ان علة التعلق لو كان ايضا كون المفعول مسبوقا
بالعدم على ما ظنوه لكان التعلق ايضا دايما لان هذه الصفة
حاصلة للمفعول المسبوق بالعدم في جميع اوقات وجوده وليست
خاصة بحال حدوثه فقط حتى يكون بعد ذلك مستغنيا عن فاعله
فهذا تقرير ما في الكتاب واعترض الفاضل الشارح على الشيخ فقال
انه تكلم فيما لا حاجة اليه ولم يتكلم فيما اليه حاجة وذلك انه اطنب
في الفصل السالف في ان المفتقر الى الفاعل هو وجود الحادث ولا
حاجة الى ذلك لعدم الخلاف فيه ولم يتكلم في ان علة الحاجة هي
الحدوث ام لا والدايم هل يفتقر الى موثر ام لا وهذا هو محل الخلاف
ومعنى قوله الواجب بالغير ينقسم الى الدايم والى غير الدايم ليس الا
ان الدايم يصح ان يكون مفتقرا الى الموثر والنزاع لم يقع الا فيه وهو
مصادرة على المطلوب اقول اما قوله لا حاجة الى بيان ان
وجود الحادث مفتقر الى الفاعل اذ لا خلاف فيه فليس بصحيح لان
منشا الخلاف هو ان المفعول في اي شي يتعلق بفاعله فذهب
الحكما الى انه يتعلق به في وجوده سوا كان المتعلق حادثا او
غير حادث وذهب الجمهور الى انه يتعلق به في حدوثه دون
وجوده كما حكى الشيخ عنهم في صدر النمط واعترف به هذا الفاضل
فكان من الواجب ان يحقق الحق في ذلك فحقق في الفصل
السالف انه يتعلق به في وجوده ثم انه احتاج الى بيان ان
سبب تعلق هذا الوجود بالفاعل ما هو اذ لم يكن الوجود متعلقا
بالفاعل كيف اتفق ليظهر من ذلك ان التعلق حاصل في جميع اوقات
هذا الوجود او في وقت حدوثه فقط فان مطلوبه يتم بذلك
فبينه في هذا الفصل ولذلك سماه بالتكملة ولما ظهر ان سبب التعلق
هو الوجوب بالغير ظهر ان الواجب بالغير سوا كان دايما او غير دايم
متعلق بالغير في وجوده ما دام موجودا وهذا مطلوب الشيخ
واما البحث عن علة الحاجة اهو الامكان ام هو الحدوث فليس

بمفيد

هذا اينا في ما ذكره منه انه يجب هذا البحث
اما التعيين الشي المحتاج الى الفاعل او
لتعيين سبب الاحتياج لانه ان حمل البحث
السابق على الاول فيكون الكلام فيه
محتاجا اليه لانه بزعمه يجب البحث عنه
وان حمله على الثاني فقد تكلم فيما اليه
حاجة بزعمه وكلام الشيخ محتمل لهما كما
ذكره هـ

بمفيد في هذا الموضع لان علة الحاجة لو كان هو الحدوث وكان المحدث
محتاجا في جميع اوقات وجوده لم يكن للشيخ ههنا بضاير كما صرح به في
اخر الفصل ولو كان هو الامكان وكان الممكن غير موجود وغير
متعلق بالفاعل لم يكن بنافع له فلذلك لم يتعرض الشيخ لهذا البحث
واما قوله انه لم يبين ان الدايم هل يفتقر الى موثر ام لا فليس
بشي ايضا لانه بين ان الواجب بالغير لا ينافي الدايم وان علة
التعلق بالغير هو الوجوب بالغير فالدايم ان كان واجبا بغيره كان
مفتقرا والا فلا وهذا القدر كاف بحسب غرضه ههنا ثم قال والتحقيق
ان الخلاف ههنا بين الحكما والمتكلمين لفظي لان المتكلمين جوزوا
ان يكون العالم على تقدير كونه ازليا معلولا لعلة ازلية لكنهم نفوا
القول بالعلة والمعلول لا بهذا الدليل بل بما دل على وجوب كون
الموثر في وجود العالم قادرا واما الفلاسفة فقد اتفقوا على
ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار فاذن حصل هـ
الاتفاق على ان كون الشي ازليا ينافي افتقاره الى القادر المختار
ولا ينافي افتقاره الى العلة الموجبة واذا كان الامر كذلك ظهر
انه لا خلاف في هذه المسئلة اقول هذا صلح من غير تراضي
الخصمين وذلك ان المتكلمين باسرهم صدروا كتبهم بالاستدلال
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن
ان يكون فاعله مختارا او غير مختار ثم ذكروا بعد اثبات حدوثه
انه محتاج الى محدث وان محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو
كان موجبا لكان العالم قديما وهو باطل بما ذكروه اولا فظهر انهم
ما بنوا حدوث العالم على القول بالاختيار بل بنوا الاختيار على
الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس بمتفق عليه
عندهم لان مثبتي الاحوال من المعتزلة قايلون بذلك صريحا وايضا
اصحاب هذا الفاضل اعني الاشاعرة يثبتون مع المبدا الاول
قدما ثمانية سموها صفات المبدا الاول فهم بين ان يجعلوا
الواجب لذاته تسعة وبين ان يجعلوها معلولات لذات واجبة
هي علتها وهذا شي ان احترزوا عن التصريح به لفظا فلا محيص
لهم عن ذلك المعنى فظهر انهم غير متفقين على القول بنفي العلة
والمعلول مع اتفاقهم على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم
يذهبوا الى ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا لفاعل مختار بل

لم يكن خاصا بالموجود لكونه علة
احتياج المعدوم ايضا والغرض بيان
المحتاج او علته في الموجود وفيه
تعسف هـ

وهو ان الدايم لا يفتقر الى موثر والمعنى
انهم لا يبطلونه عليه الموثر بان يقال ان
لو كان الموثر في العالم علة لدام فيلزم
المحال وهو كونه غير مفتقر او مفتقرا
غير مفتقر ثم يستثني نقيض التالي
لنفي العلية لكذب الكبرى هـ

وهو ان الدايم لا يفتقر الى الموثر وهذا
دليل على ان العالم ليس بازلي لانه لو
كان كذلك لكان دايما ولو كان دايما لا يفتقر
الى الموثر هذا خلف واذا بطل كونه
ازليا بطل القول بالعلة والمعلول هـ

لكن قول الامام مشعر بانهم بنوا الحدوث
على الاختيار لانه قال القول بالعلة والمعلول
باطل لوجوب كون الموثر مختارا فكانه بنى
الحدوث اي نفي الازلية على الاختيار
لان القول بازليته والقول بالعلة والمعلول
واحد لكن هذا لا يفيد المصنف لان
الموجب للصلح ذلك التجويز المذكور هـ

ذهبوا الي ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر الا عن فاعل ازلي تام في
الفاعلية وان الفاعل الازلي التام في الفاعلية يستحيل ان يكون فعله
غير ازلي ولما كان العالم عندهم فعلا ازليا اسندوه الي فاعل ازلي تام
في الفاعلية وذلك في علومهم الطبيعية وايضا لما كان المبدا الاول
عندهم ازليا تاما في الفاعلية حكموا بكون العالم الذي هو فعله ازليا
وذلك في علومهم الالهية ولم يذهبوا ايضا الي انه ليس بقادر مختار
بل ذهبوا الي ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان
فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا كفاعلية المجبورين
من ذوي الطبايع الجسمانية علي ما سيجي بيانه تنبيه الحادث
بعد ما لم يكن له قبل لم يكن فيه ليس كقبلية الواحد التي هي علي
الاثنين التي قد يكون بها ما هو قبل وما هو بعد معا في حصول
الوجود بل قبلية قبل لا تثبت مع البعد ومثل هذا ففيه ايضا
تجدد بعدية بعد قبلية باطلة وليست تلك القبلية هي نفس
العدم فقد يكون العدم بعد ولا ذات الفاعل فقد يكون قبل ومع
وبعد فهي شي اخر لا يزال فيه تجدد وتصرم علي الاتصال وقد
علمت ان مثل هذا الاتصال الذي يوازي الحركات في المقادير لن
يتالف من غير منقسمات ه يريد بيان ان كل حادث فهو مسبوق
بموجود غير قار الذات متصل اتصال المقادير اعني الزمان الا
انه لم يتعرض لتسميته في هذا الموضع بعد وبيانه ان الحادث بعد
ما لم يكن تكون بعديته هذه مضافة الي قبلية قد زالت فلو قبل
لا يوجد مع البعد لا كقبلية الواحد علي الاثنين وامثالها التي
يوجد القبل والبعد منها معا بل قبل تزول قبليته عند تجدد
البعدية وليست هذه القبلية هي نفس العدم لان العدم كما
كان قبل فقد يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه قد يكون
قبل ومع وبعد فاذن هناك شي اخر يتجدد ويتصرم فهو غير قار
الذات وهو متصل في ذاته اذ من الجايز ان يفرض متحركا يقطع
مسافة يكون حدوث هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتدا
حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة وحدوث الحادث
قبليات وبعديات متصرمة ومتجددة مطابقة لاجزاء المسافة
والحركة فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة اتصال المسافة
والحركة وقد تبين في النمط الاول ان مثل هذا المتصل لا يتالف من

اجزاء

فيه نظر لانه ان اراد بالتام في الفاعلية
كونه موجبا بالذات فبطل قوله ان الفلاسفة
لم يذهبوا الي استحالة كونه مختارا والا
بطل قوله ان الفاعل الازلي التام في
الفاعلية يستحيل ان لا يكون فعله ازليا
والحق ان الاختيار الذي يثبته الحكما
غير الاختيار الذي يثبته المتكلمون فلا
يفيده فاعرفه ه

ان اراد به العدم المطلق فنختار انها نفس
العدم المضاف ولا يتم علي ان العدم
المطلق لا يوصف بالقبلية والبعدية
والا لم يكن مطلقا وان اراد به المضاف
فلا يتم ايضا الا بتعسف وهو ان يقال
عدم الحادث كما تكون قبل فيكون بعد
حين ينعدم الحادث لكن العدم الذي هو
البعد غير العدم الذي هو القبل ه

اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بموجود غير قار الذات
متصل اتصال المقادير وهو المطلوب فهذا ما في الكتاب واعلم ان الزمان
ظاهر الانية خفي الماهية والشيخ قد نبه علي انيته في هذا الفصل وسينبه
في الفصل الذي يليه الي ماهيته ولكنه وسم احد الفصلين بالتنبيه
والاخر بالاشارة وهذه المباحث تتعلق بالطبيعيات وانما اوردها
ههنا لاحتياجه اليها وكونها غير مذكورة فيما مضي من الكتاب واعلم
انه انما نبه ههنا علي وجود الزمان قبل كل حادث بوجود القبلية
والبعدية الخاصتين به فانه هو الشي الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية
اللتان لا توجدان معا وذلك لان الشي قد يكون قبل شي اخر قبلية
بهذه الصفة لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان ذلك الاخر
فالقبلية والبعدية للشيين بسبب الزمان واما الزمان فليس بسبب
شي اخر بل ذاته المتصرمة المتجددة صالحة للحوق هذين المعنيين
بها لا لشي اخر فاذن ثبوت هذين المعنيين يدل علي وجود الزمان
ولا يصح تعريف الزمان بهما لان تصورها لا يمكن الا مع تصور الزمان
وتميزها عن ساير اقسام القبلية والبعدية بانهما اللتان لا توجدان
معا ايضا ليس بتمييز حقيقي لان المع يجري مجراها في معانيها المختلفة
لكن لما كان الزمان معروف الانية لم يلتفت الي ذلك والقبلية
والبعدية اللاحقتان بالزمان اضافيتان لا توجدان الا في العقود
لان الجزيين من الزمان اللذين يلحقهما القبلية والبعدية لا يوجدان
معا فكيف توجد الاضافة اللاحقة بهما لكن ثبوتهما في العقل الذي
يدل علي وجود معروضهما الذي هو الزمان مع ذلك الشي ولذلك
استدل الشيخ بعروض القبلية للعدم علي وجود زمان يقارنه واذا
تقرر هذه المعاني فقد اندفع اعتراض الفاضل الشارح بان هذه
القبليات لو كانت موجودة في الخارج لكانت القبلية الواحدة قبل
موجود اخر بقبلية اخرى وتتسلسل وذلك لان الزمان هو الموجود
في الخارج الذي يلحقه القبلية لذاته وتلحق ما سواه مما يقع فيه
بسببه في العقل اما نفس القبلية فليس هو من الموجودات
المختصة بزمان دون زمان لانها امر اعتباري يصح تعقله في
جميع الازمنة وان اخذ من حيث يقع في زمان معين كان حكمه
حكم ساير الموجودات في لحوق قبلية اخرى يعتبرها الذهن به
ولا يتسلسل ذلك بل ينقطع بانقطاع الاعتبار الذهني ويندفع

فيكون كالتمييز بالمساوي لان المع
ههنا هو الزماني ه

لقايل ان يقول انكم سلمتم عروض القبلية
للعدم مع انه غير موجود فلم لا يجوز عروضها
للزمان كذلك ه

ايضا اعتراضه بانهما اضافتان فيجب ان يوجدا معا وقد قيل انهما لا يوجدا
معا هذا الخلف وذلك لانهما اضافتان عقليتان يجب ان يوجد
معروضاهما معا في العقل ولا يجب ان يوجدا في الخارج معا ويندفع
ايضا اعتراضه بان العدم لو اتصف بالقبلية الوجودية للزم
اتصاف المعدوم بالموجود وذلك لان العدم المقيد بشي ما يكون
معقولا بسبب ذلك الشي ويصح لحوق الاعتبارات العقلية به
من حيث هو معقول ثم انه اشتغل بالمعارضة فقال سبق بعض
اجزاء الزمان على بعض هو هذا السبق المذكور في عدم
الحادث ووجوده بعينه فيلزم من قولكم هذا ان يكون للزمان
زمان اخر قال والفرق بان الزمان منقضي لذاته فلذلك
استغنت القبلية والبعدية العارضتان له عن زمان اخر ولم
تستغن القبلية والبعدية العارضتان لغيره عنه ليس بمفيد
لوجهين الاول ان اجزا الزمان ان كانت متساوية في الماهية
استحال تخصص بعضها بالتقدم دون البعض الاخر وان لم يكن
كان انفصال كل جزء عن الاخر بما هيته فيكون الزمان غير متصل
بل مركبا من آنات الثاني ان تجويز وجود قبلية وبعدية لا توجدا
معا في جزئين من الزمان من غير زمان يغايرهما يقتضي تجويز
كون العدم قبل وجود الحادث من غير زمان يغايرهما قال وايضا
ان قيل في الفرق ان القول بالقبلية والبعدية يمكن مع القول
بكون كل جزء من الزمان مسبوقا بجزء اخر ولا يمكن مع القول بحادث
هو اول الحوادث لانه ينافي الاشارة الى ما هو قبل اول الحوادث
اجيب بان معنى قولنا اليوم متاخر عن امس ليس هو انه لم
يوجد معه لان اليوم لم يوجد ايضا مع الغد وان سلمنا ان
معناه انه لم يوجد معه كان هذه المعية اضافة عارضة لهما
مغايرة لذاتيهما فكان المعقول منه ان اليوم ما حصل في الزمان
الذي حصل فيه الامس وحينئذ يعود التسلسل وان لم يكن معناه
انه لم يوجد معه بل كان معناه ان اليوم لم يوجد حين كان امس
فلفظة كان مشعرة بمضي زمان وذلك يقتضي ايضا ان يكون
للزمان زمان اخر قال والقول بمعية الزمان للحركة ايضا
يقتضي بمثل هذا البيان وقوع الزمان في زمان اخر والجواب
ان الزمان ليس له ماهية غير اتصال الانقضا والتجدد وذلك

فيه نظر لانه نفس المعارضة لا دفع
الفرق م

قال الامام بهذه العبارة الفرق الثاني
هو انا لما اعتقدنا ان كل واحد من اجزا
الزمان مسبوق بجزء اخر كفى ذلك في
حصول معنى القبلية والبعدية لان المعنى
بكون اليوم متاخرا عن الامس انه غير حاصل
عند حصول الامس فلما انتم فلما لم يثبتوا
قبل الحوادث شيا اصلا لم يمكنكم ان تشيروا
قبل اول الحوادث الى شي ما حتى يقولوا
بان المعنى بحدوث هذا الشي انه ما كان
حاصلا عند حصول ذلك الشي فظهر الفرق
م

الاتصال لا يتجزى الا في الوهم فليس له اجزاء بالفعل وليس فيه تقدم
ولا تاخر قبل التجزية ثم اذا فرض له اجزاء فالتقدم والتاخر ليسا بعارضين
يعرضان للاجزاء وتصير الاجزاء بسببهما متقدما ومتاخرا بل تصور
عدم الاستقرار الذي هو حقيقة الزمان يستلزم تصور تقدم وتاخر
للاجزاء المفروضة لعدم الاستقرار لا لشي اخر وهذا معنى لحوق
التقدم والتاخر الذاتيين به واما ما له حقيقة غير عدم الاستقرار
يقارنها عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا
بتصور عروضهما له وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم
والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب غيره فانا اذا قلنا اليوم
وامس لم نحتج الى ان نقول اليوم متاخر عن امس لان نفس مفهوميهما
يشتمل على معنى هذا التاخر اما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا
الى اقتران معنى التقدم باحدهما حتى يصير متقدما واما المعية
فمعية ما هو في الزمان للزمان غير المعية بالزمان اعني معية
شيين يقعان في زمان واحد لان الاولى تقتضي نسبة واحدة
لشي غير الزمان الى الزمان هي متى ذلك الشي والاخرى تقتضي
نسبتين لشيين يشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد هو زمان
ما ولذلك لا يحتاج في الاولى الى زمان يغاير الموصوفين بالمعية
وفي الثانية يحتاج اليه اشارة ولان التجدد لا يمكن الا مع
تغير حال وتغير الحال لا يمكن الا لذي قوة تغيرها اعني الموضوع
فهذا الاتصال اذن متعلق بحركة ومتحرك اعني بتغير ومتغير
لا سيما ما يمكن فيه ان يتصل ولا ينقطع وهي الوضعية الدورية
وهذا الاتصال يحتمل التقدير فان قبلا قد يكون ابعد وقبلا قد
يكون اقرب فهو كم مقدر للتغير وهذا هو الزمان وهو كمية الحركة
لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان
يريد بيان ماهية الزمان وتقريره ان التجدد والتصرم اللذين
نبه على وجودهما في الفصل المتقدم لا يمكن ان يوجدا الا مع تغير
حال وتغير الحال لا يمكن ان يكون الا لشي يصح منه التغير وهو
الموضوع لان التغير عرض والعرض لا يوجد الا في موضوع فهذا
الاتصال اذن متعلق الوجود بتغير هو عرض ومتغير هو جسم
يحل التغير فيه ومثل هذا التغير الواقع لا دفعة يسمى حركة فهذا
الاتصال متعلق الوجود بحركة ومتحرك والبيان المذكور في الفصل

السابق قد دل على وجوب كون كل حادث مسبوقا بزمان فكل زمان
له اول فهو حادث فاذن هو مسبوق بزمان اخر قبله ويلزم من
ذلك وجوب كون الزمان متصلا لا الى اول والحركات المستقيمة لا يمكن
ان تتصل لا الى اول لوجوب تناهي الامتدادات ولما سياتي في
النمط السادس فاذن الزمان يتعلق بحركة يمكن ان تتصل ولا تنقطع
وهي الوضعية الدورية وهذا الاتصال يحتمل التقدير كما مضى
بيانه فهو من مقولة الكم ومن النوع المتصل فالزمان كم يقدر التغير
اعني الحركة وهذه ماهيته وعند تبينها صرح بتسميته فقال وهذا
هو الزمان ثم ذكر تعريفه فقال وهو كمية الحركة لا من جهة المسافة
بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان وذلك لان للحركة كمية
من جهة المسافة فان الحركة تزيد بزيادة المسافة وتنقص
بنقصانها وكمية من جهة الزمان لان الحركة تزيد بزيادة الزمان
وتنقص بنقصانه وللمسافة اجزاء تتقدم بعضها على بعض تقدما
وضعيا يوجد المتقدم والمتاخر مجتمعين في الوجود والحركة تتجزى
بتجزية المسافة ويصير بعضها متقدما وبعضها متاخرا بازاء تقدم
اجزاء المسافة وتاخرها الا ان المتقدم والمتاخر منها لا يجتمعان
بخلاف المتقدم والمتاخر من المسافة فالزمان هو كمية الحركة
لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتاخر اللذين لا يجتمعان
فهذا بيان ما ذكره هنا وقد قال في الشفا بهذه العبارة انت تعلم
ان الحركة يلحقها ان تنقسم الى متقدم ومتاخر وانما يوجد فيها المتقدم
ما يكون منها في المتقدم من المسافة والمتاخر ما يكون منها في المتاخر
من المسافة لكنه يتبع ذلك ان المتقدم للحركة لا يوجد مع المتاخر
منها كما يوجد المتقدم والمتاخر من المسافة معا فيكون للتقدم
والتاخر في الحركة خاصية تلحقها من جهة ما هي للحركة ليس من جهة
ما هي للمسافة ويكونان معدودين بالحركة فان الحركة باجزائها تعد
المتقدم والمتاخر فيكون الحركة لها عدد من حيث لها في المسافة
تقدم وتاخر ولها مقدار ايضا بازاء مقدار المسافة والزمان هو
هذا العدد او المقدار فالزمان عدد الحركة اذا انفصلت الى متقدم
ومتاخر لا بالزمان بل في المسافة والا لكان البيان تحديدا بالدور
هذه عبارته وغرضه بيان هذا التحديد الذي ذكره القدماء وغرضي
من ايراده هذه النكتة الاخيرة اشارة كل حادث فقد كان قبل

وجوده

وجوده ممكن الوجود وكان امكان وجوده حاصلا وليس هو قدرة
القادر عليه والا لكان اذا قيل في المحال انه غير مقدور عليه لانه غير
ممكن في نفسه فقد قيل انه غير مقدور لانه غير مقدور عليه او
انه غير ممكن في نفسه لانه غير ممكن في نفسه فبين اذن ان هذا
الامكان غير كون القادر عليه قادرا عليه وليس شيا معقولا بنفسه
يكون وجوده لا في موضوع بل هو اضافي فيفتقر الى موضوع فالحادث
يتقدمه قوة وجود وموضوع يريد بيان كون كل حادث مسبوقا
بموضوع او مادة وتقريره ان كل حادث فهو قبل وجوده اما
ممتنع الوجود واما ممكن الوجود والاول محال فالثاني حق فاذن
له امكان وجود قبل وجوده وليس امكان وجوده هو قدرة
القادر عليه لان السبب في كون المحال غير مقدور عليه كونه غير
ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه
ممكنا في نفسه والشي لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر
له في نفسه وكونه مقدورا عليه امر له بالقياس الى القادر عليه
فاذن كونه ممكنا هو امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان
ليس شيا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشي بالقياس الى وجوده
كما يقال البياض يمكن ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيا اخر
كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول بالقياس
الى شي اخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض
لا توجد الا في موضوعاتها فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع
وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك الحادث فيه
فهو قوة وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الامكان الذي
هو عرض فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا او مادة
بالقياس اليه ان كان صورة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم ان
كل امكان فهو بالقياس الى وجود والوجود اما بالعرض كوجود
الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الامكان بالقياس
الى وجود بالعرض فهو يكون للشي بالقياس الى وجود شي اخر له
او بالقياس الى صيرورته موجودا كما يقال الجسم يمكن ان
يكون ابيض او يوجد له البياض او يقال الماء يمكن ان يصير
هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان جميع
هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها

وهو الذي يكون الوجود فيه رابطة م

وهو الذي يكون الوجود فيه محمولا م

اهـ رحم

فيكون موجودا اخر لاقتران الصورة بها حينئذ م

واما الامكان بالقياس الي وجود بالذات فيكون للشي بالقياس الي
وجوده ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشي مما يوجد في موضوع او مادة
او مع مادة كما يقال البياض يمكن ان يوجد او يكون وكذلك الصورة
والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج الي موضوع حكم القسم الاول
ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشي واما ان لا يكون كذلك بل
يكون ذلك الشي قايما بنفسه لا علاقة له بشي من الموضوع والمادة
ومثل هذا الشي لا يجوز ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان
مسبوقا بامكان لا محالة كما مر وامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع
دون موضوع اذ لا علاقة له بشي فيلزم ان يكون جوهرا قايما بنفسه
لكن الجوهر من حيث ماهية لا يكون مضافا الي الغير والامكان مضاف
فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك الجوهر واذا لم يكن حقيقته
فهو عارض له وقد فرض غير عارض لشي هذا خلف وكما تبين ان
مثل هذا الشي لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان
دايم الوجود وان لم يكن موجودا كان ممتنع الوجود وقد ظهر من
ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات او
نفوسا توجد مع المواد وان لم تكن حالة فيها وامكانات هذه
الاشياء تكون قبل وجودها ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الوجودات
في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب ويزول عنها مع
خروج الوجودات من القوة الي الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها
بالتشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة
لماهياتها عند تجردها عن الوجود والعدم بالقياس الي وجوداتها
وكذلك الوجوب والامتناع الا ان الموصوف بالوجوب لا يمكن ان
يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج
والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم
باسرها وهذه الاختلافات احوال للموصوفات في انفسها فهذا ما
اردت تحقيقه في هذا الموضع لتزول الاشكالات التي تعرد ههنا
وظهر منه ان قول الفاضل الشارح الشي قبل وجوده نفي صرف
فلا يصح الحكم عليه بالامكان ثم معارضته ذلك بانه موصوف حينيذ
بانه مقدور للقادر وذلك يقتضي تميزه ثم معارضته للمعارضة
بالممتنعات المتميزة عن الممكنات مع كونها نفيا صرفا خبط يقتضيه
عدم التمييز بين الاعتبارات العقلية والامور الخارجية واما قوله لو

منقوض بالبدن فانه موضوع لامكان النفس مع انه غير حامل لوجودها ه

فيه نظر فان وجود النفس ليس في البدن بالقوة ه

اي فقط لاشتراك الحوادث فيها وتخصص الحوادث بامكان اخر ه

فيكون الموصوفات بالامكان قبل الحدوث متميزة لاختلاف احوالها فلا تكون نفيا صرفا ه

لان صحة الحكم اعتبار عقلي فيجوز ان يحمل على المعدوم المتميز في العقل مع ليس متميزا في الخارج ه

كان

كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول محال لكونه وصفا
لغيره والثاني محال لانه يلزم من ذلك ان يكون للامكان امكان
فالجواب عنه ان الامكان في نفسه اعتبار عقلي متعلق بشي
خارجي فمن حيث تعلقه بالشي الخارجي ليس بموجود في الخارج هو
امكان بل هو امكان وجود في الخارج ولتعلقه بذلك الشي يدل
علي وجود ذلك الشي في الخارج وهو موضوعه ومن حيث كونه
قايما بالعقل موجود في الخارج وله امكان اخر يعتبره العقل وينقطع
التسلسل بانقطاع الاعتبار كما مر في التقدم لا يقال وجود شي في
العقل دون الخارج جهل لان الجهل هو وجود صورة في الذهن علي
انها صورة لموجود خارجي مع عدم المطابقة والاعتبارات العقلية
لا توجد في العقل علي انها صورة شي في الخارج بل علي انها احكام
موجودات في الخارج واحكام الموجودات غير موجودة في الخارج
من حيث هي احكام بل تكون موجودة من حيث هي محكوم عليها
واما قوله امكان الحادث لا يجوز ان يكون حالا فيه لان الحادث
قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشي ولا يجوز ان يكون حالا في غيره
لان نعت الشي لا يكون حاصلا في غيره فالجواب ان امكان الشي
قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشي في موضوعه
بالقوة وهو صفة للموضوع من حيث هو فيه وصفة للشي من
حيث هو بالقياس اليه فبالاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع
وبالاعتبار الثاني يكون كاضافة لمضاف اليه ولما لم يكن وجود
مثل هذا الشي الا في غيره لم يمتنع ان يقوم امكانه ايضا بذلك
الغير واما قوله لما كان الامكان صفة اضافية مستدعية لوجود
المتضايفين فهو انما يتحقق بعد ثبوت الماهية والوجود ويلزم
منه تقدم الوجود علي الامكان فالجواب انه من حيث كونه
صفة اضافية انما يتحقق عند ثبوت المتضايفين ولكن يكفيه
ثبوتهما في العقل ولا يجب من ذلك تقدمهما عليه في الخارج لكنه
من حيث تعلق معروضيه الثابتين في العقل بامر وجودي
في الخارج يستدعي لا محالة موضوعا موجودا في الخارج كما مضى
في التقدم بعينه واما قوله الحكم بكون الامكان متعلقا بموضوع
او مادة منقوض بالعقول والنفوس المفارقة وبالهيولي فانها
ممكنة مع انها غير متعلقة بموضوع ومادة فالجواب عنه ما مر

ان اردت بالامكان الاستعداد لا يلزم من كونه ممكنا ان يكون له استعداد اذ يجوز كونه قديما لكن له امكان بمعني الاعتبار العقلي فيكون التسلسل اعتباريا ه

لكون العقل فيه ه

من الفرق بين الامكانين عند تعلقهما بما في الخارج وان امكان مثل
هذه الاشيا صفة لماهياتها المجردة عن الوجود والعدم في العقل
وهي من حيث ثبوتها في العقل موضوع والامكان بهذا الاعتبار
كوض في موضوع وهو ايضا صفة لوجوداتها ويكون بهذا
الاعتبار كاضافة المضاف اليه واما قوله لو قيل الشي لا يحدث الا
اذا صار وجوده اولي ولا يصير اولي الا اذا كان له مادة قلنا
المقدمتان ممنوعتان اما الصغري فلان الاولوية لو حصلت حال
الحدوث لكان الكلام في حصولها كالكلام في حدوث الحادث وتسلسل
العلل دفعة ولو حصلت قبل الحدوث فوجود الحادث كان موقوفا
اما علي وجودها او علي عدمها والاول يقتضي وجود الحادث
معها لا بعدها والثاني يقتضي وجود الحادث قبلها كما اقتضي بعدها
واما الكبري فلما مر فالجواب عنه ان الشي لا يحدث الا اذا صار
وجوده واجبا فضلا عن الاولوية وانما يحدث مع تحقق وجوبه
غير متاخر عنه ولا متقدم عليه ووجوبه انما يتحقق بان يتم
استعداد مادته او موضوعه لقبوله وذلك الاستتمام يتعلق
بشرايط يستتبعها الحركة المتصلة التي لا اول لها الموجودة في الجسم
الابداعي علي ما يشتمل العلم الالهي علي بيانه تنبيه الشي
قد يكون بعد الشي من وجوه كثيرة مثل البعدية الزمانية والمكانية
وانما نحتاج الان من الجملة الي ما يكون باستحقاق الوجود وان
لم يمتنع ان يكونا في الزمان معا يريد اثبات الحدوث الذاتي
للممكنات ولما كان تحقيق الحدوث الذاتي مبنيا علي تحقيق
التاخر الذاتي لان الحدوث وهو كون وجود الشي متاخرا عن لا
وجوده ينقسم الي زماني والي ذاتي لانقسام التاخر اليهما قدم الشيخ
تحقيق معني التاخر الذاتي علي اثبات الحدوث الذاتي واعلم ان
تاخر الشي عن غيره يقال لخمسة معان علي ما حقق في الفلسفة
الاولي احدها بالزمان والثاني بالمرتبة او الوضع الذي يكون
التاخر المكاني صنفا منه والثالث بالشرف والرابع بالطبع والخامس
بالعلولية والاخيران يشتركان في معني واحد وهو التاخر بالذات
والمعني المشترك هو ان يكون الشي محتاجا الي اخر في تحققه ولا
يكون ذلك الاخر محتاجا الي ذلك الشي فالمحتاج هو المتاخر بالذات
عن المحتاج اليه ثم لا يخلو اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي

فيه نظر لجواز ان يتوقف علي عدمها التي
بعد وجودها هـ

وهو ان النفوس الفلكية المفارقة والهيولي
والعقول غير متعلقة بمادة وموضوع قبل
لما مر من ان الامكان صفة ثبوتية حتي
يحتاج الي مادة هـ

بانزاده يفيد وجود المحتاج اولا يكون والمحتاج بالاعتبار الاول
متاخر بالمعلولية وهو كحركة المفتاح بالقياس الي حركة اليد وبالاعتبار
الثاني متاخر بالطبع وهو كالكثير بالقياس الي الواحد وكالمشروط
بالقياس الي الشرط والمتاخر بالمعلولية لا ينفك عن المتقدم بالعلية
في الزمان ويرتفع كل واحد منهما مع ارتفاع صاحبه الا ان ارتفاع
المعلول يكون تابعا ومعلولا لارتفاع العلة من غير عكس والمتاخر
بالطبع يستلزم المتقدم في الوجود من غير انعكاس فان المتقدم
يمكن ان يوجد لا مع المتاخر اما المتاخر فلا يمكن ان يوجد الا
مع المتقدم وربما يقال للمعني المشترك تاخر بالطبع ويخص التاخر
بالمعلولية باسم التاخر بالذات والشيخ استعملها في قاطيغورياس
الشفا كذلك وذلك لانه قال عند ذكر التقدم بالعلية وانه كان يقال
المتقدم بالطبع علي المتقدم بالعلية والذات اما في هذا الكتاب فقد
سمي المشترك تاخرا بالذات والدليل عليه انه تمثل له بحركة المفتاح
واليد وهو تاخر بالمعلولية الذي هو احد قسميه ثم اطلق اسم التاخر
بالذات صريحا علي القسم الاخر وهو تاخر ما للشي بحسب غيره عما له
بحسب ذاته وهو تاخر بالطبع لا بالعلية وهذا التاخر اعني الذاتي
بالمعني المشترك هو تاخر حقيقي وما سواه فليس بحقيقي لان
المتاخر بالزمان او بالمرتبة والوضع او بالشرف يمكن ان يصير
بالفرض متقدما وهو هو لان المقتضي لتاخره هو امر عارض
لذاته واما المتاخر بالذات فلا يمكن ان يفرض متقدما وهو هو
لان المقتضي لتاخره هو ذاته لا غير ولهذا خصه الشيخ بانه الذي
يكون باستحقاق الوجود واعلم ان المتاخر بالمعلولية يجب ان
يكون في الزمان مع المتقدم بالعلية والمتاخر بالطبع لا يجب ان
يكون في الزمان مع المتقدم بل يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون
ولذلك حكم الشيخ علي المعني المشترك بينهما بالامكان العام الشامل
للوجوب واللاوجوب وهو قوله وان لم يمتنع ان يكونا في الزمان
معا قوله وذلك اذا كان وجود هذا عن اخر ووجود الاخر ليس
عنه فاستحق هذا الوجود الا والاخر حصل له الوجود ووصل
اليه الحصول واما الاخر فليس يتوسط هذا بينه وبين ذلك الاخر
في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عنه وليس يصل الي ذلك الاخر
الا مارا علي الاخر وهو بيان للتاخر بالذات بتقريره في بعض اقسامه

ومن بعض النسخ وبين ذلك الوجود وهو
اصح والمعني ان هذا التاخر انما يكون اذا
كان وجود هذا اي المتاخر عن اخر اي المتقدم
ووجود الاخر ليس عنه فما استحقه المتاخر
الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل
او اقبل واوصل الي المتاخر الحصول واما
المتقدم فليس يتوسط المتاخر بينه وبين
ذلك الوجود اي وجود المتقدم بل يصل الي
المتقدم الوجود لا عن المتاخر وليس يصل
الي المتاخر الا مارا علي المتقدم وهو
اعلم هـ

ومعناه ان هذا التاخر يكون اذا كان وجود هذا يعني المتاخر كالمعلول
مثلا عن اخر يعني المتقدم كالعلة مثلا ووجود المتقدم ليس عن المتاخر
فما استحق المتاخر الوجود الا والمتقدم حصل له الوجود ووصل اليه
الحصول من علته ان كان له علة واما المتقدم فليس يتوسط المتاخر
بينه وبين علته في الوجود بل يصل اليه الوجود لا عن المتاخر وليس
يصل الي المتاخر من تلك العلة الا مارا علي المتقدم وذهب الفاضل
الشارح الي ان المراد ان العلة متوسطة بين ذات المعلول ووجوده
والمعلول ليس بمتوسط بين ذات العلة ووجودها ولست اري هذا
التفسير مطابقا لالفاظ الكتاب قوله وهذا مثل ما يقول حركت يدي
فتحرك المفتاح او ثم تحرك المفتاح ولا تقول تحرك المفتاح فتحركت يدي
او ثم تحركت يدي وان كانا معا في الزمان فهذه بعدية بالذات وهذا
ايراد المثال للتقدم الذاتي ومعناه واضح واعترض الفاضل الشارح
علي التقدم بالعلية فقال ان كان المراد من تقدم العلة علي المعلول
كونها موثرة فيه كان معني قولنا العلة متقدمة علي المعلول
هو ان الموثر في الشي موثر فيه وهذا تكرار خال عن الفايدة وان
كان المراد شيا اخر فلا بد من افادة تصوره وحمل قول الشيخ الوجود
لا يصل الي المعلول الا مارا علي العلة بان ذلك ونسبه الي المجاز
وحمل التمثيل بحركة اليد والمفتاح بيانا لامر غيره ونسبه الي الركاكة
واقول تقدم الشي الذي منه الوجود علي الشي الذي له الوجود
في الوجود معلوم ببديهة العقل وليس الغرض من هذه البيانات
والامثلة تعريفه ولا اثباته بل الغرض بيان امكان انفكاكه عن التقدم
الزماني فان الجمهور يظنون ان وجود التقدم الزماني شرط في وجود
هذا التقدم قوله ثم انك تعلم ان حال الشي الذي يكون للشي باعتبار
ذاته متخليا عن غيره قبل حاله من الغير قبلية بالذات وكل موجود
عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بل انما
يكون له الوجود عن غيره فاذن لا يكون له وجود قبل ان يكون له وجود
وهو الحدوث الذاتي لما فرغ عن بيان معني التاخر الذاتي
شرع في المقصود وهو اثبات الحدوث الذاتي للممكنات وتقريره
ان حال الشي الذي يكون له بحسب ذاته مع قطع النظر عن غيره انما
يكون قبل حاله بحسب غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشي
بحسب ذاته يستلزم ارتفاع ذاته وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي

تكون

كان المرور هنا المجاز
لكونه كلام اهل العرف

هذا هو القسم الثاني الذي اراد ان يبرهن به اعني قسم التاخر بالذات هـ

تكون للذات بحسب الغير واما ارتفاع الحال التي بحسب الغير لا يقتضي
ارتفاع الحال التي بحسب الذات والموجود عن الغير الممكن بالذات
لو انفرد عن الغير لاستحق العدم بحسب الخارج واما بحسب العقل
فلم يستحق العدم ولا الوجود لان وجوده انما يكون له باعتبار وجود
علته وعدمه انما يكون باعتبار عدم علته وكلاهما مغايران له
فهذه الحالة اعني التجرد عن الاعتبارات لا يكون الا في العقل فالحالة
التي له متجردا عن الغير اما العدم واما انه لا يكون له وجود ولا
عدم واما وجوده فهو حال له بحسب الغير فاذن وجوده مسبوق
اما بعدمه او بلا وجوده وهذا هو الحدوث الذاتي قال الفاضل
الشارح الممكن لا يستحق الوجود من ذاته ولا يلزم منه انه يستحق
اللاوجود فان المستحق للاوجود هو الممتنع فاذن وجوده
مسبوق بلا استحقاق الوجود لا بالعدم او باللاوجود ثم قال
نفي قول الشيخ انه يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو
انفرد مغالطة لانه ان اراد بالانفراد اعتبار ذاته من حيث هي
هي فهو في هذه الحالة لا يستحق العدم او اللاوجود والا لكان
ممتنعا لا ممكنا وان اراد به اعتبار ذاته مع عدم علته فلا يكون
الانفراد انفرادا والجواب عنه ان الماهية المجردة عن الاعتبارات
لا ثبوت لها في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا تخلو من ان
تعتبر اما مع وجود الغير او مع عدمه او لا تعتبر مع احدهما لكنها اذا
قيست الي الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم تكن
مع وجود الغير لم تكن اصلا فاذن انفرادها هي لا كونها وهذا معني
استحقاق العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها
عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ
او لا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعني العدول حتي يكون معناه
انه ثبت له انه لا يكون له الوجود بل هي بمعني السلب فان الفعل
لا يعطف علي الاسم وتقدير الكلام كل موجود عن غيره فليس
معه معني الوجود لو انفردت ماهيته وتقدير النتيجة انه بتجرد
تلك الماهية عن اعتبار الوجود يكون لها قبل وجودها بالذات
تنبيه وجود المعلول متعلق بالعلة من حيث هي علي الحالة
التي بها يكون علة من طبيعة او ارادة او غير ذلك من امور يحتاج
الي ان تكون من خارج ولها مدخل في تتميم كون العلة علة بالفعل

ل

في الخارج اما مع الغير فتوجد او لا معه فتعدم ولا يمكن ان تكون لا مع احدهما كما هي عند العقل فيكون لا موجودا ومعدوما معا لعدم الواسطة بينهما في الخارج هـ

والا يلزم الامتناع لاستحقاقها العدم للانفراد للذاتها ولا كونها غير منفردة اذ لم يعتبر الذات مع عدم العلة بل انما اعتبرت مجردة لا مع شي هـ

لانها اذا كانت بمعني السلب يكون تقديره يستحق العدم او لا يكون له وجود فيكون لا يكون معطوفا علي يستحق اما اذا كانت بمعني العدول يكون تقديره يستحق العدم او يستحق لا يكون هـ

مثل الالة حاجة النجار الي القدوم او المادة حاجة النجار الي الخشب
او المعاون حاجة النشار الي نشار اخر او الوقت حاجة الادمي الي
الصيف او الي الداعي حاجة الاكل الي الجوع او زوال مانع حاجة
القسال الي زوال الوجن ؛ يريد ان ينبه علي ان المعلول لا يتخلف
عن علته التامة فذكر ان وجود المعلول متعلق بعلته المستجمعة
لجميع ما يحتاج اليه في عليته بالفعل كما مضي ثم اشار الي بعض
تلك الامور وقسمها الي ما لا يخرج عن ذات العلة والي ما يخرج عنها
والاول كالطبيعة المقتضية للحركة لا مع الشعور والارادة المقتضية
لها مع الشعور فان علة هاتين الحركتين لا تحصل موجودة الا بهما
وكذلك الحالة التي للنفس النباتية التي تصير بها علة لحركة غير
طبيعية ولا ارادية والحالة التي تكون للعلل التي هي فوق هذه
العلل وقوله او غير ذلك اشارة الي الثاني اعني ما يخرج عن ذات
العلة مما له مدخل في تتميم عليتها بالفعل فقد ذكر منه ستة اصناف
يمكن ان يشتمل عليها قسمة وهو ان يقال تلك الامور تكون اما وجودية
واما عدمية والوجودية تكون اما شيا ينضاف الي العلة ليتمكن
من العلية او شيا لا ينضاف اليها والاول اما شي يتوسط بينها
وبين معلولها كالالة واما شي لا يتوسط وهو اما ذات ينضاف
اليها كالمعاون او وصف لها كالداعي والشي الذي لا ينضاف اليها
اما محل لفعلها كالمادة واما ليس بمحل لفعلها كالزمان والعدمية
كزوال المانع قوله في الوقت حاجة الادمي الي الصيف اي حاجة
متخذ الاديم وهو منسوب الي جمع الاديم والاديم يجمع علي أدم كافيق
وأفق وهو الجلد الذي لم يتم دباغته ويجمع ايضا علي آدمة كرغيف
وارغفة والمنسوب اليه اما أدمي بفتح الالف والدال او ادمي
بمد الالف وكسر الدال والزمان ههنا شرط وجودي لجودة الصنعة
لا في كون العلة علة بالفعل والداعي غير الارادة فان الفاعل بالارا
دة قد يكون له داع وقد لا يكون فيحدث وهو في جميع الاحوال
موصوف بانه فاعل بالارادة والوجن في قوله حاجة القسال
الي زوال الوجن هو الباس الغيم السما وهو ضد الصحو وهو
زوال المانع اعترض الفاضل الشارح بانه قيد عدمي والعدم لا يكون
جزا من العلة الموجودة والجواب ان الشيخ لم يقل ان هذه الامور
اجزاء للعلة بل ذكر انها مما له مدخل في تتميم عليتها وصيرورتها

علة

علة بالفعل ولا شك ان العلة مع ما يمنعها عن التاثير لا يكون علة بالفعل
واعلم ان الامر العدمي ليس عدما صرفا بل هو عدم مقيد بوجود
شي وهو من حيث كذلك امر ثابت في العقل فيصح ان يكون علة
لما هو مثله كما يقال عدم العلة علة العدم ويصح ان يكون شرطا
لوجود معلول ثابت علي الاطلاق ويصير جزاء من المفهوم عن
علته التامة اذا كان ذلك المفهوم مركبا في العقل قوله وعدم
المعلول متعلق بعدم كون العلة علي الحال التي هي بها علة بالفعل
كان ذاتها موجودة لا علي تلك الحالة او لم تكن موجودة اصلا
لما ذكر الامور التي يتم بها علية العلة وهي ما يتعلق وجود
المعلول بجملتها ذكر ان عدم المعلول يتعلق بعدم شي من تلك
الجملة اما عدم حال من الاحوال المعتبرة في العلية بالفعل وحدها
واما عدم ذات العلة مطلقا قوله فاذا لم يكن شي معوق من
خارج وكان الفاعل بذاته موجودا ولكنه ليس لذاته علة توقف
وجود المعلول علي وجود الحالة المذكورة فاذا وجدت كانت
طبيعة او ارادة جازمة او غير ذلك وجب وجود المعلول وان لم
يوجد وجب عدمه وايهما فرض ابدا كان ما بازايه ابدا او وقتا
ما كان وقتا ما ؛ اي فاذا كان الفاعل موجودا ولا مانع ولم يكن
هو لذاته علة تامة بل يحتاج الي حالة من الاحوال المذكورة
فوجود المعلول موقوف علي وجود تلك الحالة فاذا وجدت وجب
وجود المعلول لانه لم يتوقف الا عليها وان لم توجد وجب عدمه
لانه توقف علي شي لم يوجد واي الامرين فرض ابدا او وقتا
دون وقت كان ما بازايه مثله قوله واذا جاز ان يكون شي
متشابه الحال في كل شي وله معلول لم يبعد ان يجب عنه سرمدا
فان لم يسم هذا مفعولا بسبب انه لم يتقدمه عدم فلا مضايقة
بعد ظهور المعني ؛ اي اذا جاز ان يكون علة تامة موجودة
لا اول لوجودها ولا اخر وهي متشابهة الحال في كل شي لا يتجدد
لها حال ولا يزول عنها حال ولها معلول لم يبعد انه يجب عنها دايما
وانما قال لم يبعد وان كان من الواجب ان يقول وجب ان يجب
عنه سرمدا لان مقصوده ههنا ازالة الاستبعاد فان الجمهور
يستبعدون وجود معلول دايم الوجود وايضا القطع بوجود
علة هذا شانها مبني علي ان العلة الاولي يمتنع ان يكون لها صفة

قال الامام في المحصل في ابطال كون الزمان موجودا ان الزمان في نفسه ان كان متغيرا استحال انطباقه علي المتغير
الثابت وان كان ثابتا استحال انطباقه علي المتغير فان قلت نسبة المتغير الي المتغير هو الزمان ونسبة المتغير الي الثابت
هو الدهر ونسبة الثابت الي الثابت هو السرمد قلت هذا التهويل خال عن التحصيل لانا قد دللنا علي ان مفهوم كان
ويكون لو كان امرا موجودا في الاعيان لكان اما ان يكون قار الذات فيلزم انه لا يوجد في المتغيرات وان لم يكن ثابتا استحال
وجوده في الثوابت وهذا التقسيم لا يندفع بالعبارات قال المصنف في تلخيصه لا شك في ان وقوع الحركة مع الزمان
ليس كوقوع الجسم القار الذات المستمر الوجود مع الزمان وليس كوقوع القار الذات الباقي مع القار الذات الباقي كالسما
مع الارض وذكر الفرق معقول محصل سوا كان ذلك تهويلا او غير تهويل وليس معية المتغير والثابت مستحيلا فانا نقول
نوح عاش الف سنة وانطبق مدة
بقايه علي الف دورة من الشمس
واذا تقرر اختلاف المعاني فللمصطلحين
ان يعبروا عن كل معني بعبارة يرون
انها مناسبة لذلك المعني ولا يعنون
بالتحصيل هناك غير دلالة العبارات
علي المعاني هـ

انما قال لم يبعد بمعني جاز لانه ذكر في
الشرط لفظ الجواز فكانه قال واذا جاز
ان يكون علة متشابه الاحوال دايمي
الوجود جاز ان يكون له معلول دايمي
الوجود هذا كلام صحيح غير محتاج الي تمحل
اهـ سج

او محال لتجويز ان يتغير وذلك مما لم يسبق اليه اشارة بعد فلذلك اقتصر
ههنا على الحكم بالتجويز وازالة الاستبعاد وانما عبر عن الدوام ههنا
بالسرمد لان الاصطلاح كما وقع على اطلاق الزمان على النسبة
التي تكون لبعض المتغيرات الى بعض في امتداد الوجود فقد
وقع على اطلاق الدهر على النسبة التي تكون للمتغيرات الى الامور
الثابتة والسرمد على النسبة التي تكون للامور الثابتة بعضها الى
بعض ثم اومى الى ان مثل هذا المعلول يكون بالحقيقة مفعولا
فان لم يطلق لفظة المفعول عليه بسبب انه لم يتقدم عليه عدم
الزمان فلا مضايقة في وضع الاسامي بعد ظهور المعنى فظهر
من ذلك ان المفعول اعم من المحدث تنبيه الابداع هو ان
يكون من الشي وجود لغيره متعلق به فقط دون متوسط من
مادة او آلة او زمان، هذا تفسير لفظة الابداع بحسب الاصطلاح
التركيب من استعمال الجمهور قوله وما يتقدمه عدم زماني لم
يستغن عن متوسط، وهذا تذكار لما سلف وهو ان كل مسبوق
بعدم فهو مسبوق بزمان ومادة والغرض منه عكس نقيضه
وهو ان كل ما لم يكن مسبوقا بمادة وزمان فلم يكن مسبوقا
بعدم ويتبين من انضياف تفسير الابداع اليه ان الابداع هو
ان يكون من الشي وجود لغيره من غير ان يسبقه عدم سبقا
زمانيا وعند هذا يظهر ان الصنع والابداع يتقابلان على ما
استعملهما في صدر النمط قوله فالابداع اعلى رتبة من التكوين
والاحداث، التكوين هو ان يكون من الشي وجود مادي والاحداث
هو ان يكون من الشي وجود زماني فكل واحد منهما يقابل الابداع
من وجه والابداع اقدم منهما لان المادة لا يمكن ان تحصل بالتكوين
والزمان لا يمكن ان يحصل بالاحداث لامتناع كونهما مسبوقين
بمادة اخرى وزمان آخر فاذن التكوين والاحداث مترتبان على
الابداع وهو اقرب منهما الى العلة الاولى فهو اعلى رتبة منهما
وليس في هذا البيان موضع خطابة كما ذهب اليه الفاضل الشارح
تنبيه واشارة كل شي لم يكن ثم كان فبين في العقل الاول ان
ترجح احد طرفي امكانه صار اولى بشي وبسبب وان كان قد يمكن
للعقل ان يذهل عن هذا البين ويفزع الى ضروب من البيان
وهذا الترجيح والتخصيص عن ذلك الشي اما ان يقع وقد وجب

نسبة المتغيرات بعضها الى بعض بالتقدم والتاخر في امتداد الوجود زمان ودوام صدور المتغيرات عن الامور الثابتة دهر ودوام ثابت بدوام ثابت قبله بالذات سرمد

والفرق ان الحدوث شرط له عند الجمهور ه

عن

عن السبب او بعد لم تجب بل هو في حد الامكان عنه اذ لا وجه
للامتناع عنه فيعود الحال في طلب سبب الترجيح جذعا ولا يقف
فالحق انه يجب عنه، المحدث لا يكون واجبا فهو ممكن والممكن
يفتقر في ترجح احد طرفي وجوده وعدمه على الآخر الى علة
مرجحة لذلك الطرف وهذا حكم اولي وان كان قد يمكن للعقل
اي يمكن للعقل ان يذهل عنه ويفزع الى ضروب من البيان كما
الى التمثيل بكفتي الميزان المتساويتين اللتين لا يمكن ان يترجح
احدهما على الاخرى من غير شي آخر ينضاف اليها والى غير ذلك
مما يجري مجراه ويذكر في هذا الموضع ثم ان صدور الممكن المعلول
مع ذلك الترجيح عن تلك العلة اما ان يكون واجبا او لا يكون بل
يكون ممكنا اذ لا وجه لان يكون ممتنعا مع فرض وقوعه فان كان
ممكنا عاد الكلام في طلب سبب ترجحه جذعا اي جديدا
ولا يقف بل يودي الى الافتقار بعد كل سبب الى سبب آخر لا الى
نهاية ويلزم منه ايضا ان لا يكون ما فرض سببا بسبب وهو
محال فاذن صدور المعلول مع الترجيح عن السبب الاول واجب
وهو المطلوب وظهر من ذلك ان العلة ما لم يجب صدور المعلول
عنها لم يوجد المعلول وايضا ان العلة الاولى كما كانت واجبة
لذاتها كانت واجبة في عليتها وانما وسم الفصل بالتنبيه والاشارة
معا لاشتماله على حكم اولي وهو احتياج الممكن في وجوده الى
سبب وهذا الحكم مع اوليته مشهور لم ينازع فيه احد وعلى حكم
قريب من الوضوح وهو كون السبب في سببيته واجبا وهذا انما
نازع فيه قوم من المتكلمين فانهم حكموا بان الفاعل المختار انما
يصدر الفعل عنه على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب تنبيه
مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ا غير مفهوم ان علة ما بحيث يجب
عنها ت واذا كان الواحد يجب عنه شيان فمن حيثيتين مختلفتي
المفهوم مختلفتي الحقيقة فاما ان يكونا من مقوماته او من
لوازمه او بالتفريق فان فرضتا من لوازمه عاد الطلب جذعا
فينتهي الى حيثيتين من مقومات العلة مختلفتين اما للماهية
واما لانه موجود واما بالتفريق فكل ما يلزم عنه اثنان
معا ليس احدهما بتوسط الآخر فهو منقسم الحقيقة، يريد
بيان ان الواحد الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيا

واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب من الوضوح ولذلك وسم الفصل
بالتنبيه وانما كثرة مدافعة الناس اياه لاغفالهم معنى الوحدة
الحقيقية وتقريره ان يقال مفهوم كون الشي بحيث يجب عنه آ
غير مفهوم كونه بحيث يجب عنه ب اي علية لاحدهما غير علية
للاخر وتغاير المفهومين يدل على تغاير حقيقتيهما فاذن المبدا
ليس شيا واحدا بل هو شيان او شي موصوف بصفتين متغايرتين
وقد فرضنا واحدا هذا خلف فهذا القدر كاف في تقرير هذا
المعنى ولزيادة الوضوح قال وذلك الشيان اما ان يكونا من
مقومات ذلك الشي الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه
عاد الكلام الاول بعينه ولم يقف فهما اذن من مقوماته وفي
بعض النسخ بزيادة او بالتفريق بعد قوله فاما ان يكونا من
مقوماته او من لوازمه والمراد منه ان يكون احدهما من مقوماته
والاخر من لوازمه وحينئذ لا يكون حيثية استلزامه ذلك اللازم
هي بعينها حيثية ذلك المقوم ويلزم ان يكون مبدا حيثية
الاستلزام غير خارج عن ذاته والا فعاد وعلى الجملة مع جميع
التقديرات يلزم منه تركب اما في ماهية ذلك الشي او لانه موجود
بعد كونه شيا ما او بعد وجوده بتفريق له والاول كما في الجسم
بحسب ماهيته المنقسمة الى مادة وصورة والثاني كما في العقل
الاول بحسب التكثر الذي يلزمه عند وجوده بسبب تغاير ماهيته
ووجوده والثالث كما في الشي المنقسم الى اجزايه او جزئياته
فاذن كل ما يلزم منه اثنان معا ليس احدهما بتوسط فهو منقسم
الحقيقة واشترط ان لا يكون احدهما بتوسط لان الاشيا الكثيرة
يمكن ان تصدر عن الواحد الحقيقي ولكن البعض بتوسط
البعض وانما قال فهو منقسم الحقيقة ولم يقل منقسم الماهية
لان الماهية قد تكون بسيطة والتكثر يلزمها اما للوجود او
لما يعرض بعد الوجود كما مر وعارض الفاضل الشارح ذلك بان
الواحد قد يسلب عنه اشيا كثيرة كقولنا هذا الشي ليس بحجر وليس
بشجر وقد يوصف باشيا كثيرة كقولنا هذا الرجل قايم وقاعد وقد
يقبل اشيا كثيرة كالجوهر للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات
سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك
الاشياء مختلفة وبعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد

[في الحاشية: اللازم معلول فيكون مفهوم انه صدر عنه هذا اللازم مغاير لمفهوم انه صدر عنه ذلك اللازم ويعود الكلام بعينه فيهما ويلزم اما التسلسل وهو محال او الانتها الى كونهما داخلين فيعود القسم الاول]

[في الحاشية: تقديره هكذا وكل تركب ه]

[في الحاشية: اذ الحقيقة عبارة عن الماهية الموجوده اي مع قيد الوجود ه]

لا يسلب

لا يسلب عنه الا واحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا
والجواب ان سلب الشي عن الشي واتصاف الشي بالشي وقبول
الشي للشي امور لا تتحقق عند وجود شي واحد لا غير فانها لا تلزم
الشي الواحد من حيث هو واحد بل تستدعي وجود اشياء فوق
واحدة تتقدمها حتى يلزم تلك الامور لتلك الاشيا باعتبارات
مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة عن الاشياء الكثيرة ليس بمحال
بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب ومسلوب عنه يتقدمانه
ولا يكفي فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يفتقر
الى ثبوت موصوف وصفة والقابلية الى قابل ومقبول
او الى قابل وشي يوجد المقبول فيه واختلاف المقبول كالسواد
والحركة يفتقر الى اختلاف حال للقابل فان الجسم يقبل السواد
من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون له حال
لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشي عن الشي فامر يكفي في
تحققه فرض شي واحد هو العلة والا لامتنع استناد جميع المعلولات
الى مبدا واحد لا يقال الصدور ايضا لا يتحقق الا بعد تحقق
شي يصدر عنه وشي صادر لانا نقول الصدور يطلق على
معنيين احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث
يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يصدر
عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة
العارضة لهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول
واحدا وذلك الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة
علة لذاتها وقد تكون حالة يعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل
بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة
يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر
اوهام وتنبيهات قال قوم ان هذا الشي المحسوس موجود
لذاته واجب لنفسه لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود
لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى لا احب الآفلين
فان الهوي في حظيرة الامكان افول ما وقال اخرون بل هذا
الموجود المحسوس معلول ثم افترقوا فمنهم من زعم ان اصله وطينته
غير معلولين لكن صنعته معلولة وهولاء قد جعلوا في الوجود
واجبين وانت خبير باستحالة ذلك ومنهم من جعل وجوب الوجود

[في الحاشية: فاعله وجود الاشياء اي الامور ه]

لضدين اولعده اشيا وجعل غير ذلك من ذلك وهولاء في حكم الذين
من قبلهم، يريد ذكر مذاهب الناس في وجوب اعيان الموجودات
وامكانها وقدمها وحدوثها وانه بينه علي ما هو الحق عنده
منها واول اختلافهم في الشي الغني عن الموثر الذي هو موجود
لنفسه واجب لذاته اهو واحد ام اكثر من واحد والقايلون بانه
اكثر من واحد افترقوا الي قايلين بان هذه الموجودات المحسوسة
والي قايلين بانه غير ذلك فالفرقة الاولي زعمت ان الافلاك والكواكب
باشكالها وهياتها وبعضها والعناصر بكلياتها واجبة قديمة وان
الممكن الحادث في العالم هو الحركات والتركيبات وما يتبعها لا غير
والشيخ رد عليهم بتذكير ما مر من شرط واجب الوجود وهو انه واحد
غير محتاج في قوامه الي شي وغير منقسم بحسب الحد والماهية
ولا بحسب المعني والقوام ولا بحسب الكمية الي اجزاء ولا الي جزئيات
ولا الي ماهية ووجود وان جميع ما هو موصوف بشي من ذلك ممكن
ثم استشهد علي امتناع كون هذه المحسوسات الموصوفة بذلك مبادي
بانفسها غنية عن غيرها بقوله تعالي لا احب الافلين في قصة
ابراهيم عليه السلام حكاية عنه حيث حكم بامتناع ربوبية الكواكب
لافولها فان الامكان افول ما واما الفرقة الثانية القايلة بان
هذه المحسوسات ليست بواجبة فقد افترقوا الي قايلين بان
مادة هذه المحسوسات وعنصرها واجبة والي قايلين بانها ليست
بواجبة اما القايلون بانها واجبة فمنهم من ذهب الي انها هيولي
مجردة عن الصورة ككثير من القدماء ومنهم من ذهب الي انها اجزا
هي اجسام اما متفقة بالنوع مختلفة بالاشكال وهم اصحاب ذيمقراطيس
واما مختلفة بالنوع وهم اصحاب الخليط ومنهم من ذهب الي انها
عنصر واحد هو ماء او هواء او نار او غير ذلك ثم اتفقوا علي ان هذه
المحسوسات كاينة من تلك المادة حادثة معلولة واثبتوا علة مغايرة
لها واجبة اما واحدة او فوق واحدة اما القايلون بانها واحدة
فهم بعض القايلين بالهيولي المجردة وجميع من قال بالاجزاء او
بالعنصر الواحد واما القايلون بانها فوق واحد فهم من جملة
القايلين بالهيولي المجردة وهم الحرنانيون الذين قالوا بان المبادي
خمسة هيولي وزمان وخلاء ونفس وآلة واما القايلون بان
المادة ليست بواجبة وان الواجب اكثر من واحد فهم الجاعلون وجو

الوجود لضدين خير وشر ويعبرون عنهما تارة بيزدان واهرمن
وتارة بالنور والظلمة والشيخ رد علي جميعهم بتذكير البرهان علي ان
واجب الوجود واحد قوله ومنهم من وافق علي ان واجب الوجود
واحد ثم افترقوا فقال فريق منهم انه لم يزل ولا وجود لشي عنه
ثم ابتداء واراد وجود شي عنه ولولا هذا لكانت احوال متجددة
من اصناف شتي في الماضي لا نهاية لها موجودة بالفعل لان
كل واحد منها وجد فالكل وجد فيكون لما لا نهاية له من امور
متعاقبة كلية منحصرة في الوجود قالوا وذلك محال وان لم تكن
كلية حاصرة لاجزايها معا فانها في حكم ذلك وكيف يمكن ان
يكون حال من هذه الاحوال توصف بانها لا تكون الا بعد ما لا
نهاية له فتكون موقوفة علي ما لا نهاية له فيقطع اليها ما لا
نهاية له ثم كل وقت يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف
يزداد عدد ما لا نهاية له ومن هولاء من قال ان العالم وجد
حين كان اصلح لوجوده ومنهم من قال لم يكن وجوده الا حين
وجد ومنهم من قال لا يتعلق وجوده بحين وبشي اخر بل بالفاعل
ولا يسال عن لم فهولاء هولاء، لما فرغ عن ذكر اقوال القايلين
بان الواجب اكثر من واحد شرع في اقوال القايلين بانه واحد
وهم بعد اتفاقهم علي ذلك افترقوا فرقتين ذهبت احديهما الي
ان ما عداه مسبوق بالعدم سبقا زمانيا وهم المتكلمون وكثير
من ساير المليين والثانية الي ان بعض ما عداه غير مسبوق
بالعدم الا سبقا بالذات وهم جمهور الحكماء فقالت الفرقة الاولي
ان واجب الوجود لم يزل غير موجد لشي ثم ابتداء واوجد العالم
بارادة واحتجوا علي ذلك بان الحال لو لم تكن كذلك للزم القول
بحوادث لا اول لها كما ذهبت اليه الحكماء وهو باطل لامور منها
وجوب كون تلك الحوادث موجودة بالفعل لان كل واحد منها
موجود فاذن يكون لما لا نهاية له كلية منحصرة في الوجود
والانحصار في شي يناقض عدم التناهي وان لم تكن لها كلية
حاصرة لاحادها معا في الوجود فانها في حكم ذلك عقلا بناء علي
ان الحكم علي كل واحد هو الحكم علي كل الاحاد والشيخ اشار الي
هذه الحجة بقوله موجودة بالفعل الي قوله فانها في حكم ذلك
ومنها امتناع وجود كل واحد من الحوادث لكونه متوقف الوجود

علي انقضاء ما لا نهاية له من الحوادث السابقة والامور المترتبة غير
المتناهية يمتنع ان تنقضي واشار الي هذه الحجة بقوله وكيف يمكن
ان تكون حال من هذه الاحوال الي قوله فيقطع اليها ما لا نهاية له
ومنها وجوب تزايد عدد الحوادث بتجدد كل حادث وما لا يتناهي
يمتنع ان يزيد او ينقص والي هذه الحجة اشار بقوله ثم كل وقت
يتجدد يزداد عدد تلك الاحوال وكيف يزداد عدد ما لا نهاية
له ثم ان هذه الفرقة اذا طولبوا بعلة تخصص حدوث العالم بالوقت
الذي حدث فيه دون ساير الاوقات التي يمكن فرضها مما لا يتناهي
قبله وبعده افترقوا بحسب الاقوال الممكنة فيه الي قايل بثبوت
التخصص بالوقت المعين اما لذات ذلك الوقت او للفاعل او لشي
غيرهما والي قايل ينفي التخصص وبالحقيقة لا فرق بين نافي
التخصيص وبين مثبته بسبب الفاعل وحده لا غير فاذن الفرقة
المذكورة افترقوا الي ثلاث فرق فرقة اعترفوا بتخصص ذلك
الوقت بالحدوث وبوجود علة لذلك التخصص غير الفاعل وهم
جمهور قدماء المعتزلة من المتكلمين ومن يجري مجراهم وهولاء انما
يقولون بتخصصه علي سبيل الاولوية دون الوجوب ويجعلون
علة التخصص مصلحة تعود الي العالم وفرقة قالوا بتخصصه
لذات الوقت علي سبيل الوجوب وجعلوا حدوث العالم في غير ذلك
الوقت ممتنعا لانه لا وقت قبل ذلك الوقت وهو قول ابي القسم
البلخي المعروف بالكعبي ومن تبعهم منهم وفرقة لم يعترفوا بالتخصص
خوفا من العجز عن التعليل بل ذهبوا الي ان وجود العالم لا يتعلق
بوقت ولا بشي اخر غير الفاعل وهو لا يسال عما يفعل او اعترفوا
بالتخصص وانكروا وجوب استناده الي علة غير الفاعل بل ذهبوا
الي ان للفاعل المختار ان يختار احد مقدوريه علي الاخر من غير
تخصص وتمثلوا في ذلك بعطشان يحضره انا آن متساويان في
النسبة اليه من كل الوجوه فانه يختار احدهما لا محالة وبغير ذلك
بالامثلة المشهورة وهم اصحاب ابي الحسن الاشعري ومن يحذو
حذوه وغيرهم من المتكلمين المتاخرين واشار الشيخ الي هذه
الاقوال بقوله ومن هولاء من قال الي قوله لا يسال عن لم
وختم اقوال المتكلمين بقوله فهولاء هولاء قوله وبازاء هولاء
قوم من القايلين بوحدانية الاول يقولون ان واجب الوجود

بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله الاولية له وانه لم
يتميز في العدم الصريح حال الاولي به فيها ان لا يوجد شيا او بالاشيا
ان لا توجد عنه اصلا وحال بخلافها ثم لما فرغ عن بيان مذاهب
المتكلمين شرع في بيان مذهب الحكماء وبدا بانهم يقولون
بان واجب الوجود بذاته واجب الوجود في جميع صفاته واحواله
الاولية له لان ذلك يقتضي قدم الفعل من جانب الفاعل لان
الفاعل اذا كانت فاعليته واجبة له وجب ان يكون فاعلا دايما
اما ان كانت فاعليته ممكنة احتاج في فاعليته الي سبب اخر
كما مضي بيانه وواجب الوجود لا يجوز ان يكون كذلك واراد
بالاحوال الاولية الاحوال التي لا يتوقف وجودها علي شي غير
ذاته ككونه قادرا او فاعلا وعالما ويقابلها الاحوال الثانية هي
المتوقفة علي وجود الغير ككونه اولا واخرا وظاهرا وباطنا وهي
لا تكون واجبة له لذاته بل عند وجود غيره ثم ذكر بعد ذلك
ما يتعلق بجانب الفعل فاشار الي ان العدم الصريح لا يتميز فيه
حال يكون فيها امساك الفاعل عن الفاعلية اولي بالقياس اليه
او يكون لا صدور الفعل اولي بالقياس الي الفعل من حال اخري
يصير فيها فاعليته اولي به او صدور الفعل اولي بالفعل وغرضه
من ذلك الرد علي القايلين بكون بعض الاوقات اصلح لان
يفعل فيه من الباقية قوله ولا يجوز ان تسنح ارادة متجددة
الا لداع ولا ان يسنح جزافا وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او غير
ذلك بلا تجدد حال وكيف يسنح ارادة لحال تجددت وحال ما تجدد
كحال ما يمهد له التجدد فيتجدد واذا لم يكن تجدد كانت حال
ما لم يتجدد شي حالا واحدة مستمرة علي نهج واحد وسواء جعلت
المتجدد لامر تيسر او لامر زال مثلا كحسن من الفعل وقتا ما
تيسر او معين او غير ذلك مما عدا او كقبح كان يكون له لو كان قد
زال او عايقه او غير ذلك كان فزال ثم لما كان الفاعل المختار
عند المتكلمين هو الذي تتساوي مقدوراته بالقياس اليه من
حيث هو قادر احتاجوا الي اثبات شي بسببه يتخصص الطرف
الذي يختاره فاثبتوا له ارادة تتعلق بذلك الطرف وهي
متجددة عند بعض المعتزلة وقديمة عند الاشاعرة وغير زايدة
علي علمه عند الكعبي فاشار الشيخ الي ابطال الارادة المتجددة

اولا بانها لا بد وان تتبع امرا متجددا يقتضي ايثار احد المقدورات
كشوق ما او ميل اليه وهو الداعي والا لكان تعلقها بذلك المقدور
دون ما عداه جزافا وهما منفيان عنه تعالى بالاتفاق والجزاف
لفظة معربة معناه الاخذ بكثرة من غير تقدير وقد يطلق بحسب
الاصطلاح على فعل يكون مبداه شوقا تخيليا من غير ان يقتضيه
فكر كالرياضة او طبيعة كالتنفس او مزاج كحركات المرضى او عادة
كاللعب باللحية مثلا وهو باعتبار من الفاعل كما ان العبث يكون باعتبار
من الغاية والشيخ اطلقه ههنا على الفعل الذي تتعلق الارادة به
للشعور به فقط من غير استحقاق او اختصاص ثم الشيخ جعل الحكم اعم
مما فيه التنازع للاستظهار فقال وكذلك لا يجوز ان تسنح طبيعة او
غير ذلك بلا تجدد حال اي لا يجوز ان يحدث شي من شرايط الفاعلية
التي يتعلق بها الفعل على الاطلاق سواء كانت طبيعة او ارادة او
قسرا من غير تجدد وابطل ذلك بان حال الشي المتجدد انما يكون كحال
الفعل المتجدد الذي كلامنا فيه فكما يحتاج الفعل الى ذلك الشي في تجدده
فكذلك يحتاج ذلك الشي الى تجدد امر اخر ويتسلسل اما دفعة وهو باطل
واما شيا قبل شي وهو القول بحوادث لا الى اول ثم اشار الى ابطال
القول بالارادة القديمة وبان الارادة غير زايدة على العلم بقوله
واذا لم يكن تجدد كان حال ما لم يتجدد شي حالا واحدة مستمرة على
نهج واحد وذلك يقتضي اما لا صدور الفعل عن الفاعل اصلا واما
صدوره في جميع اوقات وجوده واعلم ان المعتزلة الذين لا يقولون
بالارادة المتجددة لا يعترفون بتجدد شي غير الفعل اصلا مع قولهم
اما بكون بعض الاوقات اصلح للصدور واما بامتناع الصدور في
غير ذلك الوقت فلما فرغ الشيخ عن ابطال القول بتجدد شي وابطال
القول بانه لا يتجدد شي اشار الى ان هذين القولين ايضا قول بتجدد
فقال وسواء جعلت التجدد لامر تيسر بحسنا من الفعل وقتا ما
تيسر يعني القول بصلوح بعض الاوقات او معين يعني صيرورة
الفعل مناتيا بعد كونه ممتنعا او غير ذلك مما يعبرون عنه بحسب
اصطلاحاتهم او جعلته لامر زال كقبيح كان فزال عند الوقت الصالح
او امتناع كان فزال عند وقت الامكان او غير ذلك بحسب عباراتهم
فان القول بجميع ذلك قول بتجدد شي ما وقد ابطلناه قوله قالوا
فان كان الداعي الى تعطيل واجب الوجود عن افاضة الخير والجود

هو

هو كون المعلول مسبوق العدم لا محالة فهذا الداعي ضعيف وقد
انكشف لذي الانصاف ضعفه على انه قايم في كل حال ليس في حال
اولى بايجاب السبق منه في حال واما كون المعلول ممكن الوجود
في نفسه واجب الوجود بغيره فليس بناقض كونه دايم الوجود
بغيره كما نبهت عليه، لما فرغ عن الاشارة الى قدم الفعل بما هو
من جانب الفاعل وبما هو من جانب الفعل وابطل القول بالحدوث
اراد ان يشير الى ضعف حجج القوم وحججهم تنقسم ايضا الى ما يتعلق
بالفاعل والى ما يتعلق بالفعل فمما يتعلق بالفاعل هو قولهم ان
فعل الفاعل المختار يجب ان يكون مسبوقا بالعدم ومما يتعلق بالفعل
هو قولهم الفعل في نفسه يمتنع ان يكون الا محدثا فذكر ان الداعي
لهم الى القول بالحدوث مع كونه مشتملا على التزام امر شنيع وهو
تعطيل الواجب جل ذكره فيما لم يزل عن افاضة الخير والجود انه كان
هو ان يكون الفعل مسبوقا بالعدم فهذا غرض ضعيف ومع ذلك
فهو حاصل في كل حال سواء حدث الفعل في الوقت الذي حدث
او في وقت اخر قبله او بعده من غير تخصص واولوية لذلك
الوقت دون غيره وان كان الداعي لهم الى ذلك هو ظنهم ان الفعل
في نفسه يمتنع ان يكون غير حادث فقد نبهت في صدر النمط على
فساده وتبين لك ان المعلول يمكن ان يكون دايم الوجود ثم انه
اشتغل بالجواب عن الحجج الثلاثة المحكية عنهم على امتناع وجود
حوادث لا اول لها وبيان وجوه الخطا فيها فقوله واما كون غير
المتناهي كلا موجودا لكون كل واحد وقتا ما موجودا فهو توهم
خطا، فليس اذا صح على كل واحد حكم صح على كل محصل والا لكان
يصح ان يقال الكل من غير المتناهي يمكن ان يدخل في الوجود لان
كل واحد يمكن ان يدخل في الوجود فيحمل الامكان على الكل كما
حمل على كل واحد، اشارة الى الجواب عن الحجة الاولى وهو انا
القول بصحة الحكم على الكل بكل ما يصح ان يحكم به على كل واحد
يقتضي القول بامكان دخول غير المتناهي في الوجود لامكان دخول
كل واحد منها في الوجود وهذا مما يصرحون بامتناعه فانهم يقولون
مقدورات الله تعالى لا تتناهى ولا يمكن ان تدخل كلها في الوجود
بحيث لا يبقى له مقدور يخرجه الى الوجود وقولهم قالوا ولم يزل
غير المتناهي من الاحوال التي يذكرونها معدوما الا شيا بعد شي

وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل ولا يثلم ذلك كونها غير
متناهية في العدم* اشارة الي الجواب عن الحجة الثالثة وهو ان
غير المتناهي ان كان معدوما فقد يمكن ان يزيد وينقص بالاتفاق
كالحوادث المستقبلة التي تنقص كل يوم وكمعلومات الله تعالي التي
هي زايدة علي مقدوراته مع كونهما غير متناهيين عندهم والحوا
التي كلامنا فيها ليست بموجودة جميعا في وقت من الاوقات فاذن
ازديادها لا يكون قادحا في كونها غير متناهية وقوله واما توقف
الواحد منها علي ان يوجد قبله ما لا نهاية له او احتياج شي منها
الي ان يقطع اليه ما لا نهاية له فهو قول كاذب فان معني قولنا
كذا توقف علي كذا هو ان الشيين وصفا معا بالعدم والثاني لم
يكن يصح وجوده الا بعد وجود المعدوم الاول وكذلك الاحتيا
ثم لم يكن البتة ولا في وقت من الاوقات يصح ان يقال ان الاخير
كان متوقفا علي وجود ما لا نهاية له او محتاجا الي ان يقطع اليه
ما لا نهاية له بل اي وقت فرضنا وجدت بينه وبين كون الاخير
اشياء متناهية ففي جميع الاوقات هذه صفته لا سيما والجميع
عندكم وكل واحد واحد فان عنيتم بهذا التوقف ان هذا لم يوجد
الا بعد وجود اشياء كل واحد منها في وقت اخر لا يمكن ان يحصي
عددها وذلك محال فهذا هو نفس المتنازع فيه انه ممكن او غير
ممكن فكيف يكون مقدمة في ابطال نفسه بان يغير لفظها تغيرا
لا يتغير به المعني* اشارة الي الجواب عن الحجة الثانية وهو ان
معني توقف الحادث اليومي علي انقضا ما لا نهاية له او احتياجه
الي ذلك ان كان هو انه قد كان فيما مضي وقت ما بعينه لم يوجد
هذا الحادث فيه ولا شي من الحوادث وكان وجود الحادث اليومي
في ذلك الوقت متوقفا علي انقضا ما لا نهاية له من الحوادث
او كان هذا الحادث محتاجا في وجوده الي انقضاء ما لا نهاية
له بعد ذلك الوقت الي ان تنتهي النوبة اليه فهو قول كاذب ومع
ذلك مصادرة علي المطلوب لان وجود مثل هذا الوقت هو مطلوبهم
والحق ان كل وقت يفرض فيما مضي فلا يقع بينه وبين الحادث
اليومي من الحوادث الا عدد متناه واذا كان كل وقت وجميع
الاوقات عندهم واحدا ففي جميع الاوقات هذا الحكم يكون حقا
وان كان معناه ان الحادث اليومي لا يوجد الا بعد انقضاء ما لا

الممتنعات معلومة لله تعالي وليست
بمقدورة له وكذا ذاته تعالي معلومة
له وليست بمقدورة له هر

نهاية

نهاية له فهذا هو المتنازع قوله قالوا فيجب من اعتبار ما بينهما
علي ان يكون الصانع الواجب الوجود غير مختلف النسب الي الاوقات
والاشياء الكاينة عنه كونا اوليا وما يلزم ذلك الاعتبار لزوما
ذاتيا الا ما يلزم من اختلافاته يلزم منها فيتبعها التغير* لما فرغ
عن الاحتجاجات والجوابات ذكر ما هو الحاصل من مذهب الحكما ههنا
وهو ان الواجب لا يختلف نسبته الي الاوقات والي معلولاته الاولية
يعني العقول التي لا واسطة بينها وبين المبدا الاول اذ لا واسطة
بينهما غريبة وما يلزم ذلك لزوما ذاتيا يعني النفوس الفلكية
والاجرام الكلية فانها تصدر عن العقول بحسب ذواتها بلا توسط
شي اخر الا ما يلزم من اختلافات يلزم منها يعني الحركة السرمدية
اللازمة من اختلافات اوضاع تلك الاجرام فيتبعه التغير يعني
الحوادث اليومية قوله فهذه هي المذاهب واليك الاختيار
بعقلك دون هواك بعد ان تجعل واجب الوجود واحدا* مراده
ان التنازع في القدم والحدوث سهل بالقياس الي التنازع في وحدة
واجب الوجود وكثرته فان ذلك مما لا يرخص التساهل فيه وليس
مراده انه لمسئلة الحدوث والقدم تعلقا بمسئلة التوحيد
النمط السادس في الغايات ومباديها في الترتيب* قال الفاضل
الشارح غاية الشي ما اليه يتحرك ومتي وصل اليه وقف والصواب
ان ذلك هو غاية الحركة فقط اما الغاية المطلقة فهي اعم من
ذلك وهي ما لاجله يصدر المعلول عن علته الفاعلية ثم قال وهذا
النمط يشتمل علي ثلاثة مقاصد احدها بيان ان كل فاعل بالقصد
والارادة فهو مستكمل بفعله وثانيها اثبات العقول وثالثها بيان
ترتيب الوجود وانما قدم الاول لانه تمام لما قبله يعني مسئلة
القدم واساس لما بعده بيان الاول هو ان الباري تعالي ان لم
يكن مستكملا بغيره لم يكن فاعلا بالقصد والارادة وحينئذ كان
موجبا وذلك يوكد القول بالقدم وايضا عذر القايلين بالحدوث
الذي عليه تعويلهم هو قولهم ان الباري تعالي اراد في الازل خلق
العالم في وقت بعينه وبابطال انه يفعل بالارادة يندفع هذا
العذر وبيان الثاني هو ان كون حركات الافلاك شوقية تشبهه
الذي به يستدل علي وجود العقول انما يثبت بعد ثبوت ان حركاتها
ليست للعناية بالسافلات وذلك انما يثبت بان يقال لو كان حركاتها

لاجل السافلات كانت هي مستكملة بها والعالي لا يكون مستكملا بالسافل
واقول انه لما اثبت للوجود مبدا اولا في النمط الرابع كان من
الواجب ان يبين كيفية مبدايته فذكر ذلك في النمط الثاني بتلوه
المشتمل على الصنع والابداع ولما ذكر الافعال كان من الواجب ان
يشير الى غاياتها فبدا بالاشارة الى احكامها الكلية وهي ان اي
الفاعلين لا يكون لافعاله غاية وايهم يكون لافعاله غاية ثم اشار
الى غايات افعال الصنف الثاني فدل ذلك على وجود موجودات
مترتبة هي مبادي لغايات تلك الافعال بل لوجود هذا الصنف
من الفاعلين وساقه ذلك الى النظر التام في اثبات تلك الموجودات
ثم في ترتيب الوجود النازل من المبدا الاول الى المرتبة الاخيرة
ولذلك وسم النمط بالغايات ومباديها في الترتيب تنبيه
اتعرف ما الغني الغني التام هو الذي يكون غير متعلق بشي خارج
عنه في امور ثلاثة في ذاته وفي هيات متمكنة من ذاته وفي
هيات كمالية اضافية لذاته فمن احتاج الى شي اخر خارج عنه
حتى يتم له ذاته او حال متمكنة من ذاته مثل شكل او حسن او غير
ذلك او حال لها اضافة ما كعلم او عالمية وقدرة او قادرية فهو
فقير محتاج الى الكسب، هذا تعريف لمعنى الغني والمقصود ان
مراعاة معناه المحمول على المبدا الاول يقتضي ان لا يكون لفعله
غاية مباينة لذاته واعلم ان صفات الشي تنقسم الى ما هو له
في نفسه والى ما هو له بسبب وجود غيره والاول ينقسم الى ما
ليس من شانه ان يعرض له نسبة الى غيره والى ما من شانه
ذلك وهذه ثلاثة اصناف الاول هو الهيات المتمكنة من ذات
الشي والثاني هو الهيات الكمالية الاضافية وهي كما لات الشي
في نفسه هي مبادي اضافات له الى غيره والثالث هو الاضافات
المحضة والشيخ ذكر ان الغني التام هو الذي لا يتعلق بغيره في ثلاثة
اشيا ذاته والهيات المتمكنة من ذاته والهيات الكمالية الاضافية
له ولم يذكر الاضافات المحضة لانها متعلقة الوجود بغيرها ثم لما ذكر
ان الغني هو الذي لا يتعلق في هذه الاشيا بغيره ذكر ان ما
يتعلق في شي من هذه الاشيا بغيره فهو ليس بغني بل فقير محتاج
الى الكسب وهذا الكلام كعكس نقيض للاول لو كان الاول قضية
قال الفاضل الشارح قوله فمن افتقر في شي من هذه الامور الى غيره

فهو

ج

لانه لو قال فمن تعلق بشي اخر خارج عنه في
شي من هذه الامور الثلاثة فهو فقير لكان
عكس نقيض للاول لكنه قال بدل فمن
تعلق فمن احتاج فلذلك كان كعكس
نقيض للاول هـ

فهو فقير محتاج الى كسب كلام خارج عن قانون الخطابة فانه لا معنى
للفقير الا افتقاره في احد هذه الامور الى الغير وحينئذ يصير معنى
الكلام انه لو افتقر في شي من الثلاثة الى الغير لافتقر فيها الى الغير
ومعلوم ان ذلك مما لا فايدة فيه وان كان يريد بالفقير شيا اخر
فلا بد من افادة تصوره واقول كلام هذا الفاضل يقتضي ان
يكون كل قضية موضوعها ومحمولها شي واحد فهي خارجة عن
قانون الخطابة وليس كذلك فان الحد يحمل على المحدود لكن يصير
مفهومه قريبا من فهم الجمهور ويجعل ذلك مقدمة خطابية على
ان قولنا الفقير في شي ما فقير ليس بمكرر لان الموضوع هو الفقير
المقيد والمحمول هو الفقير المطلق وذلك يجري مجرى قولنا الموجود
في شي موجود وايضا هذا الفاضل قد صدر شرحه لهذا الفصل
بانه قال المقصود من هذا الفصل ذكر ماهية الغني وهو الذي
لا يفتقر الى الغير لا في ذاته ولا في شي من صفاته الحقيقية وذلك
يقتضي ان يكون قوله الغني هو الذي لا يفتقر الى الغير في هذه
الامور شبيها بقضية مشتملة على موضوع ومحمول بمعنى
واحد لان المحدود والحد شي واحد واذا كان كذلك فلا محالة
يكون ما يقابل الحد وما يقابل المحدود بازايهما ايضا شيا واحدا
ويكون كلامه هذا جاريا مجرى قول من يقول الانسان هو
الحيوان الناطق وما ليس بالحيوان الناطق فليس بانسان فلا
ادري لم صار الاول تعريفا مقبولا والثاني قولا مستنكرا غير مقبول
مع كونهما في الحكم واحدا بلى لو قال ان الشيخ قد قال في الاول
ان الغني هو الذي لا يتعلق بغيره وقال بعده فمن احتاج الى
غيره فهو فقير وكان من الواجب ان يقول ومن تعلق بغيره فهو
فقير لكان سوالا قاصدا وكان الجواب انه لما كان في الاول قاصدا
للتعريف لم يورد الاحتياج ليلا يكون تعريف الغني به تعريفا بما
يقابله بل اورد التعلق الذي قام مقامه في افادة معناه
ولما لم يكن في الثاني قاصدا للتعريف اورد الاحتياج ليعلم انه
استعملهما بمعنيين متقاربين تنبيه اعلم ان الشي الذي
انما يحسن به ان يكون عنه شي اخر ويكون ذلك اولى واليق من
ان لا يكون فانه اذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو اولى واليق مطلقا
وايضا لم يكن ما هو الاولى واحسن به مضافا فهو مسلوب كمال

والكلام الخطابي اقله ان يكون مفيدا هـ

شرح تجريد في المنطق
الخطابة صناعة علمية يمكن معها اقناع
الجمهور فيما يراد ان يصدقوا به بقدر الا
مكان والاقناع هو التصديق بالشي مع
اعتقاد انه يمكن ان يكون له عناد وخلاف
الا ان النفس تصيرها تحمد من هذا الفن
اميل الى التصديق به من عناده وخلافه
وذلك هو الظن الغالب قال صاحب هذا
الفن ان جميع انحا الامور المقنعة تصلح
ان تستعمل في الخطابة اذ الغرض منها
ليس تحقيق البيان بل الاقناع بما يوصل
اليه كيف كان هـ

ما يفتقر فيه الى كسب ' ان قوما من المتكلمين يعللون افعال الباري
جل ذكره بالحسن والاولوية فيقولون ايصال النفع الى الغير حسن
في نفسه وفعله اولى من تركه فلاجل ذلك خلق الله تعالى الخلق
والشيخ اراد ان ينبه على ان هذا الحكم في حق الله مقتضى لاسناد
نقصان اليه وتقريره ان الشي الذي تحسن به ان يفعل فعلا ويكون
ان يفعل احسن به من ان لا يفعل فانه ان فعل كان ما هو حسن
به في نفسه حاصلا وكان ما هو احسن به من شي اخر ايضا
حاصلا وهما صفتان له احدهما مطلقة والاخرى كمالية اضافية
الى شي اخر وان لم يفعل لم يكن ما هو احسن به حاصلا ولا ما هو
احسن به من شي اخر ويظهر من ذلك ان هاتين الصفتين قد
يستفيدهما ذلك الشي من فعله وفعله غيره فاذن هو في ذاته
مسلوب كمال مفتقر في كسب الكمال الى غيره تنبيه فما اقبح ما
يقال من ان الامور العالية تحاول ان تفعل شيا لما تحتها لان ذلك
احسن بها وليكون فعاله للجميل وان ذلك من الامور والمحاسن
اللايقة بالاشيا الشريفة وان الاول الحق يفعل شيا لاجل شي وان
لفعله لمية ' هذا تصريح بالمقصود الذي اومانا اليه في الفصل
المتقدم وهو كنتيجة لما قبله ومراده واضح وقد جعل الحكم عاما
متناولا لجميع العلل العالية التي هي تامة اما بذواتها او بعللها
مع ابداعها وانما سلب الغاية عن فعل الحق الاول جل جلاله
مطلقا لان الفاعل الذي يفعل لغاية فهو غير تام من وجهين احدهما
من حيث يقصد وجود تلك الغاية فان ذلك يقتضي كونه مستكملا
بذلك الوجود والثاني من حيث تتم فاعليته بماهية تلك الغاية
فان ذلك يقتضي كونه من حيث ذاته ناقصا في فاعليته والحق
الاول لما كان تاما بذاته واحدا لا كثرة فيه ولا شي قبله ولا معه
فاذن لا غاية لفعله بل هو بذاته فاعل وغاية للوجود كله
تنبيه اتعرف ما الملك الملك الحق هو الغني الحق مطلقا ولا
يستغني عنه شي في شي وله ذات كل شي لان منه او مما منه
ذاته فكل شي غيره فهو له مملوك وليس له الى شي فقر ' سياقة
الكلام يقتضي ان يوسم هذا الفصل بالتنبيه والذي قبله بالتذنيب
ولا شك في ان التقديم والتاخير سهو وقع من الناسخين وهذا
الفصل مشتمل على تعريف معنى الملك وقد اعتبر فيه ثلاثة

اشيا

واورد الامام على قول الشيخ فهو مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى كسب شكا وهو انه ان عنيت بكونه مفتقرا محتاجا الى الكسب انه لما فعل هذا الفعل فقد حصل له تلك الاولوية ولو لم يفعله لم يحصل فحينئذ يصير المقدم والتالي واحدا ويكون المعنى انه لو فعل لاجل ان يحصل له تلك الاولوية لكان فاعلا لاجل ان تحصل له تلك الاولوية وان عنيت به شيا اخر فلا بد من بيانه ولم يتعرض المصـ لذكره فلا ادري انه انما تركه لخفا فيه او لصعوبة حله عليه او لكونه متروكا في النسخة التي وقعت اليه ويمكن ان يجاب عنه بانا نعني به انه لو كان غنيا في ذاته لما انفك عن كمال له على تقدير ممكن وهو تقدير ان لا يفعل فلا انفك عنه علم انه في ذاته مسلوب كمال ما يفتقر فيه الى الكسب ه

اشيا احدها كونه غنيا مطلقا وهو سلبي والثاني افتقار كل شي
في كل شي اليه وهو اضافي والثالث كون كل شي له وهو ايضا اضافي
وعلل ذلك بكون كل شي منه فانه لما كان كونه غاية للاشيا هو
كونه فاعلا لها بعينه صح تعليل كون الاشيا له بكون الاشيا منه
تنبيه اتعرف ما الجود الجود افادة ما ينبغي لا لعوض فلعل
من يهب السكين لمن لا ينبغي له ليس بجواد ولعل من يهب
ليستعيض معامل وليس بجواد وليس العوض كله عينا بل وغيره
حتى الثنا والمدح والتخلص من المذمة والتوصل الى ان يكون
على الاحسن او على ما ينبغي فمن جاد ليشرف او ليحمد او
ليحسن به ما يفعل فهو مستعيض غير جواد فالجواد الحق هو
الذي تفيض منه الفوايد لا لشوق منه وطلب قصدي لشي
يعود اليه واعلم ان الذي يفعل شيا لو لم يفعله قبح به او لم يحسن
منه فهو بما يفيده من فعله متخلص ' يريد تعريف معنى الجود
وقد اعتبر فيه ثلاثة اشيا احدها معنى الافادة والثاني ان
يكون ما يفيده المفيد شيا ينبغي للمستفيد اي يكون مبتغى
مرغوبا فيه موثرا بالقياس اليه والثالث انه لا يكون لعوض وباقي
الكلام بيان للعوض وهو ظاهر قال الفاضل الشارح لفظة ينبغي
مجملة يراد بها تارة الحسن العقلي كما يقال العلم مما ينبغي وتارة
الاذن الشرعي كما يقال النكاح مما ينبغي والحكما لا يقولون بالحسن
العقلي ولا يليق بهم التفسير الثاني ولا معنى لها سوى هذين
واقول هذا الكلام يقتضي كون جميع العرب المستعملين لهذه
اللفظة في الجاهلية اما معتزلة يقولون بالحسن العقلي واما
فقها يفتون بالاذن الشرعي على ان المعتزلة والفقها ليسوا بانفرادهم
يستعملون هذا اللفظ غاية ما في الباب انهم استعملوها على سبيل
النقل الاصطلاحي بازا هذين المعنيين لكن ذلك مما يدل على
كونها في اصل اللغة دالة على معنى اخر منقول عنه وكيف لا
وعلما اللغة جميعا ذكروا انها من افعال المطاوعة تقول بغيته
اي طلبته فانبغى كما يقال كسرته فانكسر وهو قريب مما فسرناه
واعلم ان القدح في امثال هذا الكلام الذي استحسنه الخواص
والعوام وجريه مجرى النكت بمثل ما ذكره هذا الفاضل لا يليق
بامثاله لانه يدل على صدوره عن عصبية او حسد او قلة انصاف

ان اراد المصنف بكون الاشيا له المعلل بكون الاشيا منه مملوكية الاشيا صح التعليل الا انه ليس مبنيا على ان كونه غاية للاشيا هو كونه فاعلا وليس له تعلق بها اصلا وان اراد انه تعالى غاية صدور كل شي منه فلا نسلم صحة التعليل لانه يجوز ان تصدر الاشيا منه ولا يكون هو غاية لصدورها منه فان قلت لانه لفعله ليس غاية غير نفسه كما سبق قلت لم لا يجوز ان لا يكون لفعله غاية اصلا على ان كونه غاية لو كان عين كونه فاعلا فتعليل احدهما بالاخر تعليل الشي بنفسه الغاية ههنا هو النهاية وحينئذ يكون معناه كونه تعالى نهاية للاشيا في السلسلة المترتبة هو كونه فاعلا لها في الذات دون الاعتبار وحينئذ لما كان مبدا للجميع كانت السلسلة المرتبة من العلل والمعلولات منتهية اليه لكنه غير مطابق للمتن وفيه تعسف ه

والحاصل منع الحصر

حاشاه عن ذلك ثم انه قال القصد الي ايصال الفايدة الي الغير لو
لم يكن معتبرا في الجود لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من سقف
ووقع علي راس عدو انسان ما فات ذلك العدو انه جواد مطلق
لحصول ما ينبغي منه لا لعوض والجواب ان الجواد انما يكون من
يصدر عنه الجود بالذات لا بالعرض وههنا حصول ما ينبغي لم
يصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات هو حركته
الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره
وانما وقع علي راس انسان اتفاقا والاتفاقي يكون بالعرض ثم ان
الوقوع علي الراس لا يقتضي الموت بالذات بل يقتضي اختلال
اوضاع الاعضاء وللموت سبب اخر يقتضيه بالذات عند اختلال
الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون مقتضيا لموت عدو
انسان اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو انسان
لا يكون مقتضيا لوصول فايدة الي ذلك الانسان بالذات بل بالعرض
فهذا حال مثاله الذي اورده وكذلك القول في الدواء المصح
او المزيل للمرض فانه يصح ويزيل المرض بالعرض وانما يفعل بالذات
كيفية مضادة للكيفية الغير الملايمة وهكذا حال ساير الفاعلات
الطبيعية فانها لا تفيد غيرها بافعالها شيا الا بالعرض فان قيل
فلم لم يقيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب عنه
بانه لو عرف الجواد لاحتاج الي ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود
لم يحتج اليه كما ان من عرف البارد بانه شي يصدر عنه كيفية كذا
وكذا احتاج الي ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة بانها كيفية
كذا وكذا لم يحتج الي انه يقول بالذات ونعود الي المقصود ونقول
فاذن قد ظهر ان كل فاعل يفعل بطبع من غير ارادة او بارادة فهو
مستكمل اما بنفس فعله او بما يستعيضه فالجواد هو كل فاعل
يكون اعلي مرتبة من هذه المراتب قال الفاضل الشارح وقول
الشيخ واعلم ان الذي يفعل شيا لو لم يفعله قبح به الي اخره
اعادة الكلام الذي ذكره في الفصل الثاني من هذا النمط
واقول هما قضيتان اشتركتا في الموضوع فقط وهو الفاعل
الذي لو لم يفعل شيا لقبح ذلك به وتباينتا في المحمول فانه حكم
عليه هناك بانه مسلوب كمال وههنا بانه متخلص اي مستفيض
ما فظهر ان هذا ليس باعادة لذلك كما ظنه هذا الفاضل اشارة

فنقول ينبغي ان يكون فعل الحجر المذكور جودا لكنه ليس بجود لان القيد اعني قولنا بالذات لا يحتاج في تعريف الجود وايضا لو قيدنا الجواد بالذات لزم ان يكون الواجب تعالي جوادا بالنسبة الي المعلول الاول فقط لكن اذا قلنا الافادة متضمنة للعلم والقصد كما ذكره الامام لم يرد علينا نقض ه

والعالي

والعالي لا يكون طالبا لاجل السافل حتي يكون ذلك جاريا منه مجري الغرض
فان ما هو غرض لقد يتميز عند الاختيار من نقيضه ويكون عند
المختار انه اولي واوجب حتي انه لو صح ان يقال فيه انه اولي في
نفسه واحسن ثم لم يكن عند الفاعل ان طلبه وارادته اولي به
واحسن لم يكن غرضا فاذن الجواد والملك الحق لا غرض له والعالي
لا غرض له في السافل • الغرض هو غاية فعل فاعل يوصف بالاختيار
فهو اخص من الغاية والقايلون بان الباري جل ذكره انما يفعل لغرض
ذهبوا الي انه انما يفعله لغرض يعود الي غيره لا الي ذاته وذلك
لا ينافي كونه غنيا وجوادا فاشار الشيخ الي ان من يفعل لغرض
فلا بد من ان يكون ذلك الفعل احسن به من تركه لان الفعل الحسن
في نفسه ان لم يكن احسن بالفاعل لم يمكن ان يصير غرضا له ثم انتج
من ذلك ان الملك الحق لا غرض له مطلقا وان العالي لا غرض له
لا مطلقا بل بالقياس الي السافل لانه ربما يكون له غرض بالقياس
الي ما هو اعلي منه كالنفوس الفلكية التي لم تبدع كاملة فهي
مستفيدة الكمال مما فوقها تنبيه ومن نسخة تتميم كل رايم حركة
بارادة فهو متوقع احد الاغراض المذكورة الراجعة اليه حتي كونه
متفضلا او مستحقا للمدح فما جل عن ذلك ففعله اجل من الحركة
والارادة • معناه ان كل متحرك ذي ارادة فهو مستكمل وينعكس
عكس النقيض الي ان ما لا يحتاج الي الاستكمال فليس بمتحرك ذي ارادة
والمقصود ان الباري تعالي والعقول الكاملة في ابداعها لا تباشر
التحريك وان النفوس المحركة للافلاك بالارادة مستكملة بحركاتها
وهم وتنبيه اعلم ان ما يقال من ان فعل الخير واجب حسن
في نفسه شي لا مدخل له في ان يختاره الغني الا ان يكون الاتيان
بذلك الحسن ينزهه ويمجده ويزكيه ويكون تركه ينقص منه
ويثلم وكل ذلك ضد الغني • مما بين ان الفاعل الذي يفعل لغرض يعود
اليه او الي غيره مستكمل بقي وجه اخر وهو ان يقال الفاعل
الكامل يفعل لا لغرض يعود اليه او الي غيره بل لان الفعل في
نفسه واجب حسن فكون الفعل في نفسه علي تلك الصفة هو
مقتضيا لاختيار الفاعل اياه فهذا هو الوهم وقد نبه علي فساده
بما مر وهو ان حسن الفعل ووجوبه في نفسه شي لا مدخل له
في ان يختاره الغني بل المقتضي للاختيار هو كونه مما ينزهه من

الذم او يحمده ويصيره مستحقا للمدح وكل ذلك ضد الغني واعلم ان
القايلين بالوجوب والحسن والقبح العقلية يعرفون الحسن بانه كل
فعل يقتضي استحقاق مدح اولا استحقاق ذم فان اقتضي الاخلا
به مع ذلك استحقاق ذم فهو واجب والافلا والقبيح بانه كل فعل
يقتضي استحقاق ذم ولاجل هذا ما يذكر الشيخ كثيرا مع فعل الحسن
والواجب من التنزيه والتمجيد واستحقاق الثنا والمدح والحمد
والتخلص من المذمة وما يجري مجراها في هذه الفصول اشارة
لا تجد ان طلبت مخلصا الا ان تقول ان تمثل النظام الكلي في العلم
السابق مع وقته الواجب اللايق يفيض منه ذلك النظام علي
ترتيبه في تفاصيله معقولا فيضانه وذلك هو العناية وهذه
جملة ستؤدي سبيل تفاصيلها لما بين ان العلل العالية لا تفعل
لغرض في الامور السافلة وجب عليه ان يبين ان النظام المشاهد
في الموجودات الكاينة الفاسدة كيف صدر عنها اذ لا يجوز ان
يكون صدورها بقصد وارادة ولا بحسب طبيعة ولا علي سبيل
الاتفاق او الجزاف فذكر في هذا الفصل ان تمثل النظام الكلي
اي تمثل نظام جميع الموجودات من الازل الي الابد في علم الباري
السابق علي هذه الموجودات مع الاوقات المترتبة غير المتناهية
التي تجب وتليق بان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقا
يقتضي افاضة ذلك النظام علي ذلك الترتيب والتفصيل والذات
المفيضة في جميع الاحوال تعقل ذلك الفيضان منها وهذا المعني
هو عناية الباري تعالي بمخلوقاتها وهذه جملة وعد بيان تفاصيلها
فيما بعد قال الفاضل الشارح المقصود من هذه الفصول الستة
هو ان كل فاعل بالقصد والارادة فهو مستكمل بفعله ووجه نظم
الفصول ان يقال لو كان الباري تعالي فاعلا بالارادة لم يكن غنيا
ولا ملكا ولا جوادا والتوالي بالاتفاق باطلة فالمقدم مثلها بيان
الشرطية ان من فعل بالارادة ففعله اولي به فاذن هو مستكمل
بفعله وذلك ينافي الغني وينافي الملك ايضا لاعتبار معني الغني في
حده وينافي الجواد الذي لا يفعل لعوض لا يقال انه انما فعل لان
الفعل في نفسه حسن او لايصال النفع الي الغير لانا نقول الاتيان
به يتنزه وعدم الاتيان يوقعه في استحقاق الذم وحينئذ يعود
الاستكمال ولما ثبت ان الفاعل بالارادة مستكمل ثبت ان العالي لا يفعل

لاجل

لاجل السافل ولما ثبت ان الله ليس فاعلا بالارادة وقد اتفقوا علي
عنايته وجب تفسيرها بما لا يبطل ذلك واقول ليس المقصود من
هذه الفصول هو ان كل فاعل بالارادة مستكمل بل هو مقدمة في
اثبات المقصود والمقصود هو نفي الغرض عن افعال المبادي
العالية لان النمط لما كان مشتملا علي ذكر الغايات وجب الا بتدا
بالمبادي الاول وغايات افعالها ووجه التلفيق بين الفصول
ان الشيخ اختار من صفات المبدا الاول المتفق عليها هذه الثلاثة
لانها مما لا يشاركه غيره فيها ومعانيها دالة علي نفي الغرض عن
فعله وقدم الغني لانه ادل علي ذلك ففسره في الفصل الاول
واثبت المطلوب وحده في فصلين بعده ثم فسر الباقيين في
فصلين بعدها وذكر في الفصل السادس والثامن ان الفاعل
اذا قصد نفع الغير او حسن الفعل كان ايضا مستكملا ولما كان
البيان متناولا لغير المبدا الاول من المبادي العالية جعل الحكم
عاما ولما كان تحريك الافلاك بحسب النظر الظاهر منسوبا اليها مع
انه تابع لارادة بين ان المبادي التي كلامنا فيها هي ليست مما
تباشر تحريكها ولما فرغ من ذلك ذكر ان نظام الكاينات مع نفي
الغرض عن مباديها كيف يصدر عنها وذكر انه هو الذي يعبر عنه
بالعناية ثم قال الفاضل الشارح والحجة بعد تهذيبها خطابية
لانه يقال ما معني انه يلزم ان لا يكون غنيا ولا ملكا ولا جوادا
فان عنيته انه متي فعل ما وجب عليه لم يستحق الذم كان الزام
الشي علي نفسه فان التالي عين المقدم ولم لا يجوز ان يكون
الله تعالي يستفيد الاولوية لنفسه او دفع المذمة بفعله فان
النزاع لم يقع الا فيه وان عنيت به شيا اخر فبينه فظهر ان الحجة
خطابية من باب الطامات اقول وهذا ايضا يدل علي انه
يري تكرار الشي خطابة وقد قال من قبل ان ذلك خارج عن
قانون الخطابة والجواب عن قوله ما معني قوله الباري جل
ذكره لو فعل بالارادة لم يكن غنيا ان يقال معناه انه لو فعل لعلة
وجه يستكمل به لم يكن كاملا بذاته بل كان كاملا بفعله فان الحاصل
لا يطلب حصوله وعن قوله لم لا يجوز ان يكون الله مستفيدا
للاولوية او دفع المذمة ان يقال لان المستفيد لشي لا يكون تاما
ان لم يكن ذلك الشي والحكم بان هذا البيان اقناعي من باب الطامات

هكذا ذكره الامام
ومتي لم يفعله كان مستحقا للذم

لان المقدم وهو قوله لو كان الباري
فاعلا بالارادة معناه انه لو كان الباري
مستكملا بفعله ومعني كون الشي مستكملا
بفعله هو انه متي فعل ما وجب عليه لم
يستحق الذم ومتي لم يفعله كان مستحقا
للذم ومعني قوله لا يكون ملكا ولا غنيا
ولا جوادا هو هذا المعني فحينئذ يصير التالي
عين المقدم

الارادة الكلية المطلقة الاولية

اوليس مفوض الي من نظر في الكلامين وانصف تنبيه قد تبين
لك ان الحركات السماوية قد تتعلق بارادة ما كلية وبارادة جزية وتقلم
ان مبدا الارادة الكلية المطلقة الاولي يجب ان تكون ذاتا عقلية مفارقة
فانها كانت مستكملة الجوهر بفضيلتها لم يصبها فتر وكانت ارادة مما
يشبه العناية المذكورة وانت تعلم ان المراد الكلي ليس مما يتجدد
ويتصرم علي انقطاع او علي اتصال بل اما ان يكون محصل الطبيعة
او معدومها والامور الدايمة لايجوز ان يقال لم يزل شي لها مقصود
ثم حصل ولايجوز ايضا ان يقال لم يزل حاصلا وهو مطلوب بل كل
كما لاتها حاضرة حقيقية ليست جزية ولا ظنية ولا تخيلية وليس
نسب امثال ما ذكرناه الي الاجسام السماوية نسب نفوسها الي
اجسامنا في ان يحصل منها حيوان واحد كما عليه حالنا لان نفس
الواحد منا مرتبطة ببدنه من حيث نتمم لتطلب مبادي الكمال
منه ولو لا هذا لكانا جوهرين متباينين واما نفس السماء فهي
صاحب الارادة الجزيية او صاحب ارادة كلية تتعلق بها لتنال
ضربا من الاستكمال ان كان وفيه سر قال الفاضل الشارح الخ
اثبت العقول في هذا النمط باربع طرق وهذا الفصل مع اربع
فصول بعده يشتمل علي الطريقة الاولي واقول انه لم يقصد
اثبات العقول اولا قصده بل قصد بعد نفي الغاية عن افعال المبا
العالية ذكر غايات افعال القوي المحركة للافلاك ولزمه من ذلك
اثبات العقول فجا في ما قصده ببيان ان المبدا الفاعل لحركة
السماء قوة نفسانية غير عقلية وهذا الفصل مشتمل عليه وتقريره
ان تقول قد تبين في النمط الثالث ان الحركات السماوية متعلقة
بارادتين كلية وجزيية وتبين ان مبدا الارادة الكلية المطلقة
الاولي يعني الارادة التي لاتعلق لها بامر جزي التي تنبعث الارادات
الجزيية عن القوي الجسمانية بسببها يجب ان تكون ذاتا عقلية
مفارقة القوام فان الاجسام وقواها لاتتصور بالكليات وتلك الذات
اما ان تكون كاملة الجوهر بفضيلتها الذاتية واما ان لا تكون والاول
هو المسمي بالعقل والثاني هو المسمي بالنفس لكن محرك السما لا يجوز
ان يكون عقلا لثلاثة امور الاول ان العقل المحض لا يصيبه فتر
فتكون ارادته شبيهة بالعناية المذكورة وقد تقرر في اخر النمط
الثالث ان المحرك السماوي يطلب بارادته ما هو احسن واولي به

والثاني

والثاني ان المراد الكلي كما مر ليس مما يتجدد ويتصرم علي انقطاع
كالكميات المنفصلة او علي اتصال كالكميات المتصلة بل يكون شيا
واحدا اما موجود الطبيعة او معدومها دايما والامور الدايمة
المتشابهة الاحوال اعني المجردة المحضة كالعقول لايجوز ان يقال
كان فيما لم يزل لها شي مفقود ثم حصل او يقال كان حاصلا وهو
مع حصوله طالب له بل تكون كما لاتها حاضرة حقيقية ليست جزيية
متغيرة ولا ظنية ولا تخيلية لان الظنون والتخيلات انما تكون
بسبب الغواشي الجسمانية وهي مبراة عنها والمحرك السماوي
بخلاف ذلك فانه مريد لامور جزيية تتجدد وتتصرم علي الاتصال
وقد تحصل لجسم ما يطلبه بالحركة ثم يفوته اذا هرب منه والثالث
ان الجوهر العقلي لا يكون مرتبطا بجسم كنفوسنا فان نفوسنا
مرتبطة باجسامنا من حيث هي ناقصة تطلب مبادي الكمال
منها وقد صارت بذلك متحدة بها حيوانا انسانا واحدا ولولا
هذا الارتباط لكانا جوهرين متباينين فاذن مبدا الارادة
الكلية المطلقة ليس هو نفس السماء واما نفس السماء فهي اما
صاحب ارادة جزيية منطبع في جسمها علي ما ذهب اليه
المشاوون او صاحب ارادة كلية مفارقة قد تعلقت بالسماء وانبعث
منه صورة منطبعة فيها لتنال ضربا من الاستكمال بواسطة
جرم السماء من الجوهر العقلي المفارق كما تنال نفوسنا بواسطة
ابداننا من العقل الفعال قوله ان كان اي وان كان صاحب
ارادة كلية كما وصفنا موجودا للسماء وانما اورد هذه اللفظة
لانه لم يرد ان يصرح بخلاف القوم علي سبيل القطع والسر هو
ما يوجب القطع بوجود هذه النفس وهو ان صاحب الارادة الكلية
والجزيية يجب ان يكون شيا واحدا حتي يتصل الارتباط وتتم
الحركة المتصلة اشارة وتنبيه ولا يمكن ان يقال ان تحريكها
للسماء لداع شهواني او غضبي بل يجب ان يكون اشبه تحريكا تا عن
عقلنا العلمي يريد انه يشير الي غاية الحركة السماوية وهي
التشبه بالمبادي العالية التي هي العقول المجردة وان ينبه علي
وجود تلك المبادي فنقول قد تبين فيما مر ان التحريك الارادي
يكون صادرا اما عن تصور حسي او عن تصور عقلي والصادر
عن التصور الحسي يكون الداعي اليه اما جذب ملايم او دفع

منافر فاذن هذا التحريك يكون لداع اما شهواني او غضبي كما في انواع
الحيوانات واما الصادر عن التصور العقلي فهو كما يصدر عن نفس
الانسان بحسب عقله العملي وتحريك السماء لا يجوز ان يكون لداع
شهواني او غضبي لانهما يختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من
حال ملايمة الي حال غير ملايمة ثم يرجع الي الحال الملايمة فيلتذ
او ينتقم من مخيل له فيغضب وايضا لان كل حركة الي لذيذ او
غلبة على النحو الموجود في الحيوانات متناهية فاذن هو اشبه
بحركاتنا الصادرة عن العقل العملي قوله ولابد وان يكون لمعشوق
ومختار اما لينال ذاته وحاله او لينال ما يشبههما كل تحريك
ارادي فهو لشي يطلبه المريد ويختار وجوده على عدمه وكل مطلوب
مختار محبوب ودوام الحركة انما يكون لدوام الطلب الذي يقتضيه
فرط المحبة والمحبة المفرطة هي العشق فاذن لا بد ان يكون تحريك
السماء لمعشوق ومختار وذلك المعشوق والمختار يكون اما شيا
غير محصل الذات او شيا محصل الذات فان لم يكن محصل الذات
وجب ان يتحصل بالحركة والا لكان الطلب طلبا للاشي وهو محال
والشي المحصل بالحركة يكون اينا او وضعا او كيفا او كما او ما يتبعها
من كمالات الجسم وحينئذ انما تكون الحركة لتنال ذات المعشوق
وان كان المعشوق محصل الذات والحركة لا محالة تتوجه نحو حصول
حال ما للمتحرك فاما ان تكون تلك الحال حالا من المعشوق كمماسة
او موازاة او ملاقاة لم تكن الحال حاصلة محصلت بالحركة وحينئذ
تكون الحركة لينال حالا من المعشوق واما ان لا تكون تلك الحال
حالا منه ويجب حينئذ ان يكون مما يناسب اما ذات المعشوق او
حالا من احواله والا فلا مدخل للمعشوق في الغرض من الحركة
وحينئذ لا تكون الحركة حركة لاجله هذا خلف فاذن يكون هذا
القسم لاجل نيل حال تشبه ذات المعشوق او حاله وظهر من ذلك ان
تحريك السماء الذي كان لمعشوق لا يخلو من ان يكون اما لان تنال ذاته
او حاله او لينال ما يشبههما قوله ولو كان للاول لوقف اذا نال او
طلب المحال وكذلك لو كان لطلب نيل شبه من حيث يستقر فهو لنيل شبه
لا يستقر اي ولو كان المعشوق مما ينال بالتحريك ذاته او حالا منه
وبالجملة يكون من كمالات المتحرك التي لا تكون حاصلة فيه لكان
لا يخلو اما ان تحصل وقتا ما او لا تحصل ابدا فان تحصل وقتا ما وجب

ان

قبل يصدر عن عقلنا العملي اختيار
الفعل الافضل فكذلك يصدر عن التشبه
بالمعقول الذي هو اختيار الافضل ه

ان يقف التحريك عند حصوله وان لم يحصل ابدا وكان المتحرك يطلبه
ابدا فهو طالب للمحال والارادة المنبعثة عن ارادة كلية يتصورها
جوهر عاقل مجرد عن الغواشي المادية يستحيل ان يكون نحو شي
محال فاذن المعشوق ليس من كمالات المتحرك ولا مما يتحصل بالحركة
ذاته او حاله بل هو شي متحصل الذات خارجا عنه ليس من شانه
ان ينال وظهر ان المتحرك انما يريد نيل النسبة به ثم لا يخلو اما ان
يكون تحريكه لنيل شبه يستقر ككمال ما قار يوجد فيه شبيها بكمال
المعشوق او يكون لنيل شبه لا يستقر والاول محال لانه يقتضي عود
القسمين المذكورين اعني الوقوف عند النيل او طلب المحال فبقي ان
يكون الحركة لنيل شبه لا يستقر قوله فلا ينال بكماله الاعلى تعاقب
يشبه المنقطع بالدايم وذلك اذا كان المتبدل بالعدد يستبقي نوعه
بالتعاقب ويكون كل عدد يفرض مما بالقوة يكون لمخروج بالفعل
لا محالة ولنوعه او لصنفه حفظ بالتعاقب اي فلا ينال الشبه
بكماله اذ هو غير مستقر الا على تعاقب يشبه المنقطع الحاصل من
الحركة بالدايم لاتصاله وذلك اذا كان المتبدل من الجزييات الغير
القارة بالعدد يستبقي نوعه بالتعاقب وكل عدد يفرض مما هو
بالقوة يكون له خروج الي الفعل حين انتهى النوبة اليه لا محالة
ولنوعه او صنفه حفظ بالتعاقب والتشبه انما يكون بذلك الباقي
المحفوظ دون الزايل المتصرم قوله فيكون المتشوق متشبها ما
بالامور التي بالفعل من حيث براتها عن القوة راشحا عنه الخير
الفايض من حيث هو تشبه بالعالي لا من حيث هو افاضة على
السافل فيكون المتشوق يعني محرك السماء متشبها بنحو ما من
التشبه وفي بعض النسخ فيكون المتشوق بفتح الواو تشبها ما
يعني يكون ما اليه يتشوق المحرك هو تشبها ما بالامور التي بالفعل
يعني المعشوق وهو العقل من حيث براتها عن القوة راشحا عنه
الخير الفايض اي في حال كونه راشحا عنه الخير من حيث هو تشبه
بالعالي يعني مقصوده بالقصد الاول هو التشبه به من حيث
البراة عن القوة واما بالقصد الثاني فانه يرشح عنه الخير حالة
التشبه كما يرشح عن معوقه وفي لفظة يرشح استعارة لطيفة
وهو ان الخير لا يفيض عن المحرك بالذات بل يفيض عن العقل عليه
ويرشح عنه على ما تحته قوله ومبدا ذلك في احوال الوضع التي

اي بتمامه وجملته ه

هي هيات فياضة وانما يجري ما بالقوة فيها مجري الفعل بما يمكن من
التعاقب، يعني ومبداء ذلك الامر الذي يحصل التشبه به يكون
في احوال الوضع وذلك لان الخروج من القوة الي الفعل علي الاتصال
الغير القار اعني الحركة لا يقع الا في اربع مقولات كما تبين في العلم
الطبيعي والفلك لا يمكن ان يتغير في ثلاثة منها التي هي الكيف
والكم والاين فاذن لا خروج له من القوة الي الفعل الا في الوضع
وانما قال التي هي هيات فياضة لان الاجرام النيرة تفيض انوارها
علي الاجسام السفلية بحسب اوضاعها والهيات ليست بذاتها فياضة
لكن لما كانت معدات للافاضة وصفها بانها فياضة وانما يجري ما بالقوة
فيها يعني في السماء مجري الفعل بما يمكن من التعاقب ولذلك يحصل
التشبه فهذا تقرير ما في الكتاب وانما وسم الفصل بالاشارة والتنبيه
لاشتماله علي بيان غاية الحركة السماوية التي هي النسبة وعلي
التنبيه علي وجود الجوهر المتشبه به اعني العقل تنبيه لو كان
المتشبه به واحدا لكان التشبه في جميع السماوية واحدا وهو
مختلف ولو كان لواحد منها بالاخر مشابهة لتشابهه في المنهاج
وليس كذلك الا في قليل، يريد التنبيه علي كثرة العقول المفارقة
واعلم ان الفيلسوف الاول قد اشار في بعض اقواله الي ان
المتشبه به في الجميع شي واحد هو العلة الاولي وقد اشار في مواضع
اخر ان كل فلك فعقد يخصه معوق يتشبه ذلك الفلك به فنبه
الشيخ في هذا الفصل علي انها كثيرة وسنذكر الوجه في كونه واحدا
في الفصل الذي يتلوه وتقرير الكلام ان المتشبه به لو كان واحدا
لكان التشبه في جميع الاجرام السماوية واحدا وذلك لان الجسم من
حيث هو جسم لا يقتضي حركة الي جهة معينة ولا وضعا معينا
وليس للافلاك طبايع تقتضي وضعا معينا والا لكان النقل عنه
بالقسر ولا جهة معينة فان وجود كل جزء من اجزاء الفلك علي كل
نسبة محتمل في طبيعة الفلك المقتضية لتشابه اجزايه واحواله
ونفوسها ايضا لا يجوز ان يكون طبعها ان يريد تلك الجهة او الوضع
الا ان يكون الغرض في الحركة مختصا بذلك الوضع لان الارادة تبع
للغرض لا الغرض تبع لها فاذن السبب اختلاف الاغراض ويلزم من
ذلك اختلاف مباديها المتشبه بها واعلم ان بعض المتفلسفة من
الاسلاميين وغيرهم ذهبوا الي ان المتشبه به هو الجسم وكل فلك

كالكندي وابن زكرياء

سافل

سافل يتشبه بما يحيط به علي ما سياتي بيانه والشيخ ابطل ذلك بانه
يقتضي تشابه الحركات في الجهات والاقطاب وانه اوجب قصورًا
فانما يوجب ضعف المتشبه عن التشبه التام لا مخالفته وليس التشا
موجودا الا في قليل يعني في الممثلات بفلك البروج غير ممثل القمر
فانها تشبه فلك البروج في الحركات والاقطاب واعترض الفاضل
الشارح بان تشبه الفلك بالعقل هو بان يستخرج كمالاته اللايقة
به الي الفعل كما في العقل وهذا معني مشترك بين العقول وليس
مما به امتاز كل عقل عن اخر مدخل في ذلك فاذن المتشبه به شي
واحد والجواب ان خروج الكمالات الي الفعل امر كلي لا يمكن
ان يصير غاية لحركات جزئية بل يجب ان يكون غايات الحركات الجزئية
امورا جزئية يلزمها هذا المعني الكلي وتلك الامور وان كان
اختلاف الحركات قد دلنا علي اثباتها فليس لنا الي معرفة ماهياتها
المتخالفة طريق علي ما يجي بيانه قال ويحتمل ان يكون سبب
اختلاف حركاتها هو اختلاف هيولياتها بما هية كما يجي بيانه في
فلا يكون كل هيولي قابلة الا لحركة خاصة والجواب عنه مضا
الي ما مر ان ذلك يقتضي كون الحركة المستديرة طبيعية وقد مر
فساده وهم وتنبيه ذهب قوم الي ان المتشبه به واحد
فقط وان الحركات كان يجوز فيها ان تكون متشابهة ولكنها لما
كان سواء لها ان تتحرك الي اي جهة اتفقت فتنال الغرض بالحركة
ثم كان يمكن لها ان تطلب الحركة علي هيئة نفاعة لما تحت وان لم
تكن الحركة في اصلها لذلك جمعت بين الحركة لما استدعي منها الحركة
من الغرض وبين جعلها علي هيئة نفاعة ونحن نقول لو جاز
ان تتوخي بهيئة الحركة نفع السافل جاز ان يتوخي بالحركة ذلك
ايضا وكان لقايل ان يقول لما كان لها ان تتحرك وان تسكن فكل
لديها الامران مثل جهتي الحركتين ثم كان ان تتحرك انفع للسا
افل اختارته بل اذا كان الاصل هو انها لا تفعل لاجل السافل بل انما
تطلب شيا عاليا فيتبعه نفع فيجب ان يكون هيئة الحركة كذلك
قال الشيخ في ساير كتبه ان قوما لما سمعوا ظاهر قول الاسكندر
اذ يقول ان الاختلاف في هذه الحركات وجهاتها يشبه ان يكون
للعناية بالامور الكاينة الفاسدة التي تحت كرة القمر وكانوا
سمعوه ايضا وعلموا بالقياس ان حركات السماويات لا يجوز ان يكون

به

وهو ان القابل لا يكون فاعلا هو

لاجل شي غير ذواتها ولا يجوز ان يكون لاجل معلولاتها ارادوا ان يجمعوا
بين المذهبين فقالوا ان نفس الحركة ليست لاجل ما تحت القمر ولكن
للتشبه بالخير المحض والشوق اليه وانه اختلاف الحركات كان ليختلف
ما يكون من كل واحد منها في عالم الكون والفساد اختلافا ينتظم به بقا
الانواع كما ان رجلا خيرا لو اراد ان يمضي في حاجته سمت موضع
واعترض له اليه طريقان احدهما يختص بوصوله الي الموضع
الذي فيه قضا وطره والاخر يضيف الي ذلك ايصال نفع الي هو
مستحق وجب من حكم خيريته ان يقصد الطريق الثاني وانه لم تكن
حركته لاجل نفع غير بل لاجل ذاته قالوا وكذلك حركة كل فلك ليبقي على
كماله الاخير دايما لكن الحركة الي هذه الجهة وبهذه السرعة لينفع غيره
فهذا تقرير هذا الوهم ثم قال في ابطاله فاول ما نقول لهولا انه ان
امكن ان يحدث للاجرام السماوية في حركاتها قصد ما لاجل شي
معلول ويكون ذلك القصد في اختيار الجهة فيمكن ان يحدث ذلك وعرض
في نفس الحركة حتي يقول قايل ان السكون كان يتم لها به خيريتها
بخصها والحركة كانت لا تضرها في الوجود وتنفع غيرها ولم يكن احدها
اسهل عليها من الثاني او اعسر فاختارته لانه انفع وان كانت العلة
المانعة عن تصيير حركتها النفع الغير استحالة قصدها فعلا لاجل
الغير من المعلولات فهذه العلة موجودة في نفس قصد اختيار
الجهة وانه لم تمنع هذه العلة قصد اختيار الجهة لم تمنع قصد
الحركة وكذلك الحال في قصد السرعة والبطو قال وذلك لانه كل
قصد يكون من اجل مقصود فهو انقص وجودا من المقصود
لان كل ما من اجل شي اخر فهو اتم وجودا من الاخر ولا يجوز
ان يستفاد الوجود الاكمل من الشي الاخس فهذا ما قاله الشيخ
في هذا الموضع وهو واضح قال الفاضل الشارح المعارضة بالسكون
غير واردة لان الحركة تستخرج الكمالات من القوة الي الفعل بخلاف
السكون فاذا كان المقصود هو استخراجها كان حاصلا بكل الحركات
وكان الكل بالنسبة اليه علي السواء ولم يكن حاصلا بالسكون
فلاجرم لم يكن الحركة والسكون بالنسبة الي غرضه علي السوا واقول
ليس مراد الشيخ تجويز السكون علي الفلك مع تسلم ما ذهبوا اليه
من القول بانه يطلب التشبه بل مراده بيان ضعف ما تمسك
به القوم من الفرق بين اصل الحركة وهياتها بان التمسك بمثل ذلك

في جمل

في جمل اصل الحركة لاجل شي نفع الغير ممكن وذلك علي تقدير كون
الحركة والسكون بالنسبة الي الفلك علي السوا فالعلة الداعية الي
اسناد اصل الحركة الي التشبه هي بعينها داعية الي اسناد هياتها
الي مثل ذلك قوله واذا كان كذلك وقع الاختلاف ههنا بسبب
متقدم علي ما يتبع الاختلاف من النفع فانه المتشبه بها امور
مختلفة بالعدد اي اذا كان الفلك غير متحرك لاجل ما تحته وقع
الاختلاف بسبب متقدم علي ما يتاخر عن الاختلاف وهو نفع
ما تحت الفلك ثم صرح بالمقصود وهو كون المتشبه بها امورا كثيرة
قوله وانه جاز ان يكون المتشبه به الاول واحدا ولاجله تشابهت
الحركات في انها دورية هذه اشارة الي ما مر ذكره وهو
قول الفيلسوف الاول ان المتشبه به واحد فحمله الشيخ علي ان
ذلك هو المتشبه به الابعد يعني العلة الاولي واعترض الفاضل
الشارح عليه بانه ذلك الواحد ان كان متشبها به من حيث هو
كذلك الواحد لزم تشابه الحركات وانه لم يكن متشبها به بل كان
المتشبه به غيره او اشياء مركبا منه ومن غيره لم يكن هو متشبها
به وايضا تعليل الحركة الدورية بذلك انما يجوز لو صح علي الافلاك
غيرها اما اذا كان السكون والحركة المستقيمة ممتنعين عليها
كانت الحركة الدورية واجبة لها لذواتها فتعليلها بكون المتشبه
به واحدا باطل والجواب عن الاول انه المتشبه به علة بوجه
ما للحركة وانه لم تكن علة فاعلية لها والعلل قد تكون بعيدة
وقد تكون قريبة فكذلك المتشبه به وايضا كون المتشبه به
القريب بحيث يمكن ان يتشبه به لا يتصور الا بعد وجوده
المستفاد من العلة الاولي فاذن ليس هو متشبها به الا مع
اعتبار العلة الاولي ولا يبعد ان يكون استدارة الحركة المشتركة
فيها لاعتبار العلة الاولي وما به يمتاز كل حركة عن غيرها لاعتبار
ذلك المعلول الذي هو موجود خاص والجواب عن الثاني انه
الحركة يمتنع ان تكون لشي واجبة لذاته لان المتصرم لا يجب
لامر ثابت فاذن هي للافلاك ليست بحسب ذواتها بل بحسب
شي اخر هو التشبه واذا جاز ان يكون نفس الحركة بحسب شي اخر
لا بحسب ذات الفلك فان تكون استدارتها التي هي هيئة تابعة
لها بسبب شي اخر اولي زيادة تبصرة الان ليس لك ان تكلف

صوابه ان يقول علي تقدير ان ستوفي
ممكن انما بهيئة الحركة نفع الغير ليكون
مطابقا لما ذكره الشيخ ه

نفسك اصابة كنه هذا التشبه بعد ان تعرفه بالجملة فان قوي هذه
البشر وهم في عالم الغربة قاصرة عن اكتناه ما دون هذا فكيف
هذا وجوز انه اذا كان المحرك يريد تشبها ينال منه علي التجدد
امران يعرض منه في بدنه انفعال يليق بذلك التشبه من
طلب الدوام كما يعرض في بدنك من انفعالات تتبع انفعال نفسك
وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة فيه فربما لاح لك سر واضح خفي
فاجتهد واعلم انه كيف يمكن ذلك وانها تكون هيئة تشبه الخيالات
لاعقلية صرفة وان كانت خيالات عن عقلية صرفة بحسب
استعداد تلك القوة الجسمانية وانت عند تلويح المعقولات في
نفسك تصيب محاكاتها من خيالك بحسب استعدادك وربما
تادت الي حركات من بدنك ثم انه اشتهيت ضربا اخر من البيان
مناسبا لما كنا فيه فاسمع. قد تبين مما مر ان محرك الفلك انما
يخرج بتحريكه اياه اوضاعه من القوة الي الفعل طلبا للكمال
اللايق به والاوضاع الخارجة الي الفعل وان كانت كمالات ما
لكنها تكون كمالات بالقياس الي الجسم لا بالقياس الي محركه فالكمال
اللايق بالمحرك هو تشبهه بمبداه في صيرورته بريا من القوة
لكن الكمال والتشبه امران يقعان علي اشياء مختلفة الحقايق
بالتشكيك وقوع اللوازم فاذن ههنا شي ما يحصل لمحرك كل
فلك بالتحرك يقع عليه باعتباره مقيسا الي المبدا المفارق
اسم التشبه والشيخ ذكر في هذا الفصل انك بعد ان عرفت
وجود تلك الاشياء بالاجمال فليس لك ان تكلف نفسك تصور
ماهياتها المختلفة بالتفصيل فان القوي البشرية الممنوة
بالشواغل البدنية قاصرة عن تصور ماهية ما هو اقرب
اليها منها مثلا كماهيات كثير من كمالات النفس الحيوانية
بالتفصيل فكيف هذا ثم اشار الي ذلك بما يزيد الاستبصار في تصور
كيفية صدور التحريك عن الشي المتصور بصورة عقلية فاورد لذلك
مثالا واضحا وهو ان القوة الخيالية في الانسان التي هي المبدا الاول
لتحريك بدنه لا تتعطل عند اعمال نفسه الناطقة في افكارها
العقلية بل تتمثل فيها صور خيالية تحاكي تلك الافكار نوعا ما من
المحاكاة وكثيرا ما يعرض للبدن من تلك الصور انفعالات تابعة
لانفعال النفس كاضطراب بغتة او دهشة او سكون او غير ذلك

فمشاهدة

فمشاهدة هذه الامور دالة علي جواز ان يعرض لجرم الفلك انفعال
مستمر تابع لانفعال يحصل في صورته وتجري مجري خيالاتنا في انبعاثها
عن الانفعال الحاصل لنفسه من تصور كمالات مبداه المفارقة
الحاصلة له بالفعل وهذا يقتضي كون نفس الفلك مجردة عاقلة
بذاتها محركة للفلك بتوسط صورة حيوانية منبعثة عنها منطبعة
في الفلك كنفوسنا الناطقة بعينها فاشار الشيخ الي ذلك بقوله
وانت اذا طلبت الحق بالمجاهدة اعني الجهد في التامل والارتياض
بالفكر لا بالتقليد عن جمهور المشائين فربما لاح لك سر هو تجرد
النفس الفلكية واضح بعد ما اطلعت علي احوال نفسك خفي
قبل ان يعتبر احوال النفس الفلكية فاجتهد وباقي الفصل واضح
وههنا قد تم كلامه في غايات افعال النفوس الفلكية لكن لما كان
ذلك مشتملا علي اثبات عقول فعالة هي مبادي تلك الغايات
اكد اثبات العقول بضرب اخر من البيان وذلك هو وجه مناسبة
ما ياتي من الكلام لما قبله **تنبيه** القوة قد تكون علي اعمال
متناهية مثل تحريك القوة التي في المدرة وقد تكون علي اعمال
غير متناهية مثل تحريك القوة التي للسماء ثم تسمي الاولي
متناهية والاخري غير متناهية وان كانا قد يقالان لغير هذين
المعنيين. النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التي تلحق
الكم لذاته وتلحق كل ما له اولشي يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية
فمنهما ما يعرض للكم المتصل وهو تناهي المقدار ولا تناهيه ومنهما
ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهي العدد ولا تناهيه والمقدار
نفسه كما يمكن فرض لانهايته في الازدياد لانهاية المقادير
اعني تزايد الاتصال فقد يمكن فرض لانهايته في الانتقاص
لانهاية الاعداد اعني مراتب الانفصال والشي الذي له مقدار
كالجسم او عدد كالعلل فرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر اما
الشي الذي يتعلق به شي ذو مقدار او عدد كالقوي التي يصدر
عنها عمل متصل في زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض
النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد
تلك الاعمال والذي بحسب المقدار يكون اما مع فرض وحدة العمل
واتصال زمانه او مع فرض الاتصال في العمل نفسه لا من حيث
تعتبر وحدته او كثرته فالقوي بهذه الاعتبارات تكون ثلاثة

اصناف الاول قوى يعرض صدور عمل واحد منها في ازمنة مختلفة
كرماة تقطع سهامهم مسافة محدودة في ازمنة مختلفة ولا محالة
يكون التي زمانها اقل اشد قوة من التي زمانها اكثر ويجب من
ذلك ان يقع عمل غير المتناهية لا في زمان والثاني قوى يعرض
صدور عمل ما منها على الاتصال في ازمنة مختلفة كرماة تختلف
ازمنة حركات سهامهم في الهواء ولا محالة يكون التي زمانها
اقوي اكثر اقوى من التي زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل
غير المتناهية في زمان غير متناه والثالث قوى يعرض صدور
اعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم
ولا محالة يكون التي يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر
عنها عدد اقل ويجب من ذلك ان يكون لعمل غير المتناهية عدد
غير متناه فالاختلاف الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث
بالعدة واذا تقرر ذلك فنقول نبه الشيخ في هذا الفصل على
كيفية اتصاف القوى بالنهاية واللانهاية على الاجمال وكان
مراده ما يختلف بالنهاية واللانهاية بحسب المدة او العدة فقط
ولذلك تمثل بالمدبرة التي تتحرك حركة متناهية بحسبهما وبالسماء
التي تتحرك حركة غير متناهية بحسبهما وذكر ان المتناهي وغير
المتناهي يقالان للقوى باحد هذين الاعتبارين مع انهما قد
يقالان لغير المعنيين يعني يقالان للكم او لما هو ذو كم اشارة
الحركات التي تفعل حدودا ونقطا هي التي يقع بها الوصول
والبلوغ عن محرك موصل يكون في ان الوصول والبلوغ موصلا
بالفعل فان الاتصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا
يقع في آن ثم انه يزول عنه كونه موصلا في جميع زمان مفارقة
المتحرك للحد ويكون صيرورته غير موصل دفعة غير الآن الذي
صار فيه موصلا دفعة وبينهما زمان كان فيه موصلا وهو زمان
السكون لا محالة يريد بيان امتناع اتصال الحركات المختلفة
بعضها ببعض من غير ان يقع بينها سكون ليتبين به ان الحركة
التي هي علة الزمان وضعية دورية واعلم ان القدماء اختلفوا
في هذه المسألة فذهب المعلم الاول واصحابه الى اثبات هذا
السكون وذهب افلاطون ومن تبعه الى نفيه ولكل واحد من
الفريقين حجج ومناقضات والحجة المشهورة لمثبتيه ان المتحرك

وان بقي زمانا لا لكون الشيء مفارقا
ومتحركا والان الذي يصير به غير
موصل دفعة صح

الي

الي حد ما بالفعل انما يصير واصلا اليه في آن ثم انه ان تحرك عنه فلا
محالة يصير مفارقا او مباينا له بعد ان كان واصلا ايضا في آن ولا
يمكن اتحاد الآنين لان ذلك يقتضي كون ذلك المتحرك فيه واصلا
مباينا معا فاذن هما متغايران ولا يمكن تتالي انين من غير
تخلل زمان بينهما لما مر في ابطال القول بالاجزاء التي لا تتجزى
فاذن بينهما زمان والمتحرك المذكور لا يمكن ان يكون في ذلك الزمان
متحركا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا عنه فاذن هو ساكن وهذه
الحجة ضعيفة لانها بعينها قائمة في الحدود المفروضة في المسافات
المتصلة التي تقطعها حركة واحدة وقد ابطلها الشيخ في الشفاء
بان قال مباينة المتحرك للحد التي هي حركته عنه انما تقع في زمان
كالحركة فان عنوا بان المباينة طرف زمان المباينة فليس يمتنع
ان يكون ذلك الآن هو بعينه ان الوصول لانه طرف للحركة عن
ذلك الحد وطرف الحركة يجوز ان يكون شيئا ليس فيه حركة وان
عنوا به آنا يصدق فيه الحكم على المتحرك بانه مباين فهو آن مغاير
لذلك الآن ويكون بين الانين زمان ولكن لا يكون المتحرك المذكور
ساكنا في ذلك الزمان بل يكون قاطعا مسافة يقع بين الحد المذكور
وبين الموضع المباين لذلك الحد قال وكذلك ان اوردوا بدل
لفظ المباينة لا مماسة فانه لا يجوز ان يكون ظرف زمان اللا
مماسة مماسة ثم اقام الحجة على ذلك بان الحركة الموصلة الى الحد
المذكور انما تصدر عن علة موجودة تسمى باعتبار كونها مزيلة
للمتحرك عن حد ما مقربة له الى حد آخر ميلا وتلك العلة هي علة
وصول المتحرك الى الحد المذكور لكن لا تسمى باعتبار الايصال ميلا
فاذن هي موجودة آن الوصول والميل من الامور التي توجد
في آن وليس من الامور التي لا توجد الا في زمان كالحركة واما
المباينة فلا يحدث الا بعد وجود ميل ثان يحدث ايضا في آن
ويبقى زمانا ما ولا يكون الآن الذي حدث فيه الميل الثاني
هو آن الوصول لامتناع اجتماع ميلين مختلفين في جسم واحد
كما مر فاذن بين الآنين زمان يكون المتحرك فيه بعديم الميل
وبسبب عدم الميل يكون ساكنا وبعد تقرير هذه المقدمات
نعود الى تقرير المتن فنقول الشيخ عبر عن الحركات المختلفة
بالتي تفعل حدودا ونقطا والحدائم من النقطة فانه كل نقطة

اذ لو كان الوصول في الزمان والزمان
منقسم ففي بعض ذلك الزمان لا يخ اما ان
يكون الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا فان
كان الاول فذلك البعض هو زمان
الوصول لا المجموع وان كان الثاني فالوصول
في الثاني من الزمان فزمان الوصول
هو الباقي لا المجموع هـ

والا لم يسم قبل الايصال ميلا

حد ولا ينعكس وجميع الحركات المختلفة تفعل حدودا مثلا الحركة في الكيف
اذا كانت متوجهة الي غاية ما ثم راجعة عنها فانها انما تنتهي الي حد
ما ترجع عنها فهي قد فعلت ذلك الحد وانما اورد النقط بعد ذكر الحدود
لان البيان في الحركات الاينية المختلفة التي تفعل نقطا هي نقط
زوايا الانعطاف او الرجوع يكون اسهل واوضح وانما وصف تلك
الحركات بانها هي التي يقع بها الوصول والبلوغ لان الحركة المتوجهة
الي حد ما انما تنقطع بالوصول اليه فالحركة التي يقع بها وصول بالفعل
هي منقطعة والحركة الواحدة التي لا تنقطع لا يقع بها وصول الا بالفرض
وانما ذكر المحرك الموصل بقوله عن محرك موصل لان الحجة المعتمد
عليها عنده هي المبنية علي امتناع اجتماع المحركين المختلفين اعني
الميلين ولم يسم المحرك الموصل بالميل لانه انما يسمي ميلا باعتبار اخر
كما مر وانما وصف المحرك بانه يكون في آن الوصول موصلا بالفعل ليستدل
بذلك علي وجوده في ذلك الآن واشار الي امكان وجوده في آن بقوله
فان الايصال ليس مثل المفارقة والحركة وغير ذلك مما لا يقع في آن
ثم اثبت بعد ذلك الآن الثاني بقوله ثم انه يزول عنه كونه موصلا الي
قوله لا لكونه الشي مفارقا ومتحركا وانما قال يزول عن المحرك كونه
موصلا مع ان المحرك القريب اعني الميل الاول لا يكون باقيا عند مفارقة
المتحرك للحد لان المحرك الاصلي الذي ينبعث الميل عنه اعني الطبيعة
او الارادة او القوة القاسرة ربما يكون باقيا ويزول عنه ما هو بسببه
كان متحركا وهو الميل واشار بقوله في جميع زمان مفارقة المتحرك
للحد الي ان الزوال المذكور انما يكون في جميع ذلك الزمان حاصلا
واشار بقوله ويكون صيرورته غير موصل دفعة وان بقي زمانا
الي وجود ابتداء الزوال في الآن الذي هو مبداء ذلك الزمان وذلك
لان الشي اذا كان موصلا في زمان ثم صار غير موصل في زمان
اخر فلا بد من ان يفصل بين الزمانين ولا يجوز ان يكون الشي في
ذلك الآن لا موصلا ولا غير موصل لامتناع خلوه عن النقيضين
ولا يجوز ان يكون موصلا لان الامر الموجود ما لم يرد عليه امر
يعدمه فانه لا يزول والوارد اذا كان مما يوجد في آن كان لا محالة
موجودا في الآن الفاصل فكان اللاايصال الذي هو معلوله ايضا
حاصلا معه وانما لم يذكر المحرك الثاني اعني الوارد المتجدد لان الحجة
تتمشي من غير ذلك فان الميلين المختلفين ليسا بممتنعي الاجتماع

فيتخلل السكون بين الحركتين المختلفتين في الكيف ه

لذاتيهما

لذاتيهما بل لان كل واحد منهما يستلزم عدم الاخر ولما كان وجود الميل
الاول ممتنع الاجتماع مع عدمه اكتفي بذكر عدمه المغني عن ذكر
وجود الميل الثاني ثم اشار الي تغاير الآنين بقوله والآن الذي
يصير فيه غير موصل دفعة غير الآن الذي صار فيه موصلا دفعة
واشار الي وجوب وقوع زمان بين الآنين بقوله وبينهما زمان كان
فيه موصلا وذلك لان الميل الثاني لم يتجدد فيه بعد وانما قال وهو
زمان السكون لا محالة لان سبب الحركة اعني الميلين معدومان
وههنا قد تم الحجة قال الفاضل الشارح انها مبنية علي استحالة
تتالي الآنات وفيه اشكال وهو ان عدم الآن يكون اما علي التدريج
او دفعة والاول باطل والا لصار الآن زمانيا والثاني يقتضي ان
يكون آن عدمه متصلا بآن وجوده فيلزم تتالي الآنين قال
واجاب الشيخ عنه في الشفا بان قال قولكم عدم الآن اما ان يكون
علي التدريج او دفعة تقسيم غير منحصر لان هناك قسما ثالثا وهو
ان يكون عدمه في جميع الزمان الذي بعده فلو قال السائل ليس
البحث عن استمرار عدم ذلك الآن حتي يقال انه في جميع الزمان
الذي بعده بل عن ابتداء عدمه ومعلوم ان ذلك ليس في جميع
الزمان الذي بعده لكان جوابه انه آن ابتداء الزمان الذي هو في
جميعه معدوم ليس آنا آخر بل هو عين ذلك الآن ولا يستحيل ان
يتصف الشي بصفة في زمان ويكون في الآن الذي هو طرف
ذلك الزمان علي خلاف تلك الصفة قال هذا تقرير كلام الشيخ
والاشكال باق عليه من وجهين الاول حصول الشي او عدمه
علي التدريج غير معقول لان زمان الحصول حينئذ يحتمل الانقسام
ففي الجزء الاول منه مثلا ان لم يحصل شي لم يكن الحصول في كل
ذلك الزمان بل في بعضه وقد قيل في كله هذا خلف وان حصل
شي وكان الحاصل هو الذي سيحصل في الجزء الثاني بعينه كان
ذلك الشي في الجزء الاول موجودا معدوما معا وهو محال وان
كان غيره لم يكن ذلك حصول شي علي التدريج بل حصول اشياء
كثيرة في اجزاء ذلك الزمان واذا ثبت ذلك ثبت ان عدم الآن
المفروض انما يحصل دفعة ثم يستمر بعد ذلك زمانا فان كل حاصل
بعد ما لم يكن فلا بد له من اول حصول يكون هو حاصلا فيه
ويلزم من ذلك تتالي الآنين الثاني سلمنا صحة هذا التقسيم

اذ معناه ان عدم الآن اما ان يحصل في
آن فقط او يكون له هوية اتصالية
لا يمكن ان تحصل الا في زمان وهنا
قسم ثالث وهو ان يحصل في جميع الزمان
الذي بعد آن الوجود علي معني انه
لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون
عدم الآن فيه حاصلا ه

وهو ان يكون عدم الآن حاصلا في جميع الزمان الذي بعده من غير
ان يكون لذلك الزمان ظرف هو فيه معدوم فلم لا يجوز ان يقال الا انما
حاصلة في الزمان الحاصل بعد المماسة مع انه ليس لزمان اللا مماسة
ظرف غير آن المماسة وحينئذ يكفي هناك آن واحد وتبطل الحجة
اقول على الوجه الاول معنى الحصول على التدريج هو حصول
الشي الذي له هوية اتصالية لا يمكن ان تتحصل الا في زمان كالحركة
وما يتبعها فان تلك الهوية يمتنع وجودها دفعة ولا يلزم من
ذلك ان يكون حصولها حصول اشياء كثيرة في اجزاء ذلك الزمان
لانها من حيث هويتها ليست بملتئمة عن اشياء كثيرة بل هي شي
واحد من شانه قبول القسمة الى اجزاء فهي قبل عروض القسمة
لا تكون الا شيا واحدا منطبقا على زمان ولا يكون لذلك الزمان ظرف
يوجد ذلك الشي في ذلك الظرف لان وجوده ممتنع الحصول في ظرف
زمان بل واجب ان يحصل مقارنا لجميع ذلك الزمان واما بعد
عروض القسمة فيكون حصول اجزايه في اجزاء ذلك الزمان شيا
بعد شي وهذا الاعتبار لا ينافي الاعتبار الاول فهذا هو الحصول على
التدريج ويقابله ما يحصل لا على التدريج بل اما في ظرف زمان
فقط كوصول المتحرك على مسافة الى منتصفها مثلا واما في زمان
لا بمعنى ان يكون له اتصال منطبق على ذلك الزمان بل بمعنى
ان لا يوجد في ذلك الزمان آن الا ويكون ذلك الشي حاصلا فيه
وهذا القسم ينقسم الى ما يكون حاصلا في الآن الذي هو طرف
حصوله كالكون والتربيع مثلا والى ما لا يكون حاصلا في ذلك
الآن كاللاوصول وكون المتحرك على مسافة فيما بين طرفيها فان
جميع ذلك انما يحصل في زمان وفي طرفه او فيه دون طرفه ولهذا
حكم الشيخ بتثليث القسمة وحكم بان عدم الآن انما يحصل في جميع
الزمان الذي يكون ذلك الآن طرفه ويتبين ذلك من تصور النقطة
فان الحكم بان النقطة موجودة هناك صادق على طرف الخط وليس
بصادق على نفس الخط المتصل واما الحكم بانها ليست بموجودة
هناك فصادق على نفس الخط وليس بصادق على طرفه ولا يلزم
من ذلك ان يكون للخط طرف اخر غير النقطة يصدق عليه الحكم
بانها ليست بموجودة هناك وعلى الوجه الثاني ان ذلك يقتضي
تزييف الحجة المشهورة المذكورة في صدر هذا الفصل ولا يقتضي

تزييف

تزييف الحجة التي اعتمد الشيخ عليها فان آن المماسة التي يجب ان يكون
السبب الموصل موجودا فيه لا يمكن ان يكون مبدا زمان يزول فيه
عن السبب كونه موصلا لان ذلك الزوال مفتقر الى حدوث سبب متجدد
لا يمكن اجتماعه مع السبب الاول والسببان ليسا من الموجودات
التي تحصل في ازمنة دون اطرافها ولا مما لا يوجد الا في اطراف
الازمنة ولا مما تكون منطبقة على ازمنتها فهما ايضا مما يوجدان
في الازمنة وفي اطرافها والفاضل الشارح توهم ان الشيخ انما اورد
الحجة المشهورة في الكتاب ولذلك تعجب من ايراده اياها بعد تزييفها
في الشفاء والدليل على ان الشيخ لم يقصد الحجة المشهورة اشتمال
تقريره على ذكر المحرك الموصل واشارته الى وجوده في آن المماسة
وسبب توهم هذا الفاضل هو ان الشيخ لم يتعرض لذكر السبب الثاني
واقتصر على ذكر معلوله وهو زوال السببية عن السبب الاول ثم
ان الفاضل الشارح اعترض على هذه الحجة بانكار وجود الميل
اولا ثم بانكار امتناع اجتماع ميلين مختلفين دفعة ثانيا ثم بتجويز
وجودهما في زمانين مختلفين ينفصل بينهما آن واحد لا يوجد
فيه اما احدهما او كلاهما وفيما مر من الكلام في كل واحد من
هذه المواضع كفاية قوله فكل حركة في مسافة تنتهي الى حد
تنتهي الى سكون فتكون غير الحركة التي بها يستحفظ الزمان المتصل
فالحركة الوضعية هي التي بها يستحفظ الزمان وهي الدورية
لما فرغ من اثبات السكون بين الحركتين المختلفتين شرع في
المطلوب من ذلك وهو بيان ان الحركة الحافظة للزمان دورية
وتقريره ان كل حركة في مسافة تنتهي تلك المسافة الى حد وتنتهي
تلك الحركة الى سكون لما تقدم فهي غير الحركة الحافظة للزمان
لان الزمان الذي هو مقدار الحركة على ما مر لا اول له ولا اخر
كما مضى بيانه فالحركة التي هو مقدارها يجب ان لا يكون لها اول
ولا اخر لكن الحركات التي لا تختلف تكون اما مستقيمة واما مستديرة
كما سبق بيانه والمستقيمة لا يمكن ان تتصل دايما لوجوب تناهي
المسافات المستقيمة فاذن هي وضعية دورية واعلم ان
القايلين بنفي السكون بين الحركات المختلفة يسندون الزمان
ايضا الى الحركة المستديرة دون غيرها لامتناع اتصال الحركات
المختلفة بعضها ببعض بحيث يصير المجموع حركة واحدة والزمان

وذلك لان الحركة الصاعدة تضاد الحركة الهابطة سواء كان بينهما سكون او لا والضدان لا يكونان من نوع واحد فاذن مجموع هذه الحركات لا يجوز ان تكون حافظة للزمان الذي هو ماهية واحدة متصلة لان الحركة الحافظة للزمان مطابقة للزمان ويمتنع ان يكون المركب من الامور المتباينة بالنوع مطابقة لماهية واحدة وفي هذا الدليل نظر

اذ هو شي واحد متصل يجب ان يكون مستندا الي ما هو مثله في الاتصال
الوجداني فاذن الحركة الحافظة للزمان متصلة دايما ولا حركة متصلة
دايما سوي الدورية وقد ظهر من ذلك ان هذا المطلوب لا يفتقر الي
اثبات السكون المذكور كل الافتقار **فايدة** انما يجب ان يقال صار
غير موصل ولا يجب ان يقال ما يقولون صار مفارقا لان الحركة والمفارقة
التي هي الحركة منسوبة الي ما تتحرك عنه ليس تقع دفعة ولا
فيهما ما هو اول حركة ومفارقة وان يزول كونه موصلا تقع دفعة
هذه الفايدة متصلة بالفصل المتقدم وهو ان الجمهور يقولون
في حجتهم التي حكيناها عنهم اعني التي زيفها الشيخ عند اثبات الآن
الثاني ان المتحرك يصير بعد الوصول مفارقا وقد يرد عليهم من
يُنازعهم في مطلوبهم بان المفارقة عبارة عن الحركة منسوبة الي
ما تتحرك عنه والحركة ليست تقع دفعة بل في زمان ولا يوجد
فيها شي هو اولها لان كل جز يوجد منها فانه ينقسم ايضا الي اجزا
يتقدم بعضها علي بعض وهكذا حال المفارقة وما يشبهها فاذن
لا يصح ان يقال صار المتحرك مفارقا ومباينا في آن بل يجب ان
يقال ان المتحرك صار غير موصل بعد ما كان موصلا وزال عن كونه
موصلا في آن فان كون الشي غير موصل قد يقع في آن كما يقع في
زمان وما ذكره الشيخ في الشفاء وهو ان الحجة المشهورة لا تصير صحيحة
ان بدلت لفظة المباينة باللاامماسة فغير مناف لقوله هذا لان
تلك الحجة في نفسها ضعيفة والحجج التي يكون فسادها من جهة
المعني لا تصير صحيحة بتبديل الفاظها تبديلا غير موثر في المعني
اما الحجج الصحيحة فربما توهم فسادا اذا لم تكن الفاظها مطابقة
لمعانيها الصحيحة فهذا ما يمكن ان يقال في تقرير هذه المسلة
تذنيب فالحركة التي يجب ان تطلب حال القوة عليها من
حيث هي غير متناهية هي الدورية قد مر في الفصل الاول
من الفصول الثلاثة الماضية ان القوة التي لا نهاية لها هي التي
تكون علي اعمال وحركات غير متناهية وتبين في الفصلين الاخرين
ان الحركة الغير المتناهية هي الدورية فاذن الحركة التي يجب ان
يتوقف حال القوة عليها من حيث هي غير متناهية هي الدورية
لا غير ولما كان هذا الحكم فرعا علي ما تقدم جعل هذا الفصل تذنيبا
له وقد ظهر في هذا الفصل ايضا انه يريد بلا نهاية القوة لا نهايتها

بحسب

بحسب المدة او العدة **اشارة** اعلم انه لا يجوز ان يكون جسم
ذو قوة غير متناهية يحرك جسما غيره لانه لا يمكن ان يكون الا
متناهيا فاذا حرك بقوته جسما ما من مبدا نفرضه حركات
لا تتناهي في القوة ثم فرضنا انه يحرك اصغر من ذلك الجسم بتلك
القوة فيجب ان يحركه اكثر من ذلك من المبدا المفروض فتقع الزيادة
التي بالقوة في الجانب الاخر فيصير الجانب الاخر متناهيا ايضا
هذا محال يريد بيان امتناع كون القوي الجسمانية غير متناهية
واعلم ان القوة الغير المتناهية لو كانت جسمانية وحركت جسما
فلا يخلو اما ان يكون تحريكها لذلك الجسم بالقسر او بالطبع لانه اما
ان لا يكون محلا لتلك القوة او يكون والقسمان محالان اما الاول
فلما يشتمل عليه هذا الفصل واما الثاني فلما يشتمل عليه اربعة
فصول بعده فقوله لا يجوز ان يكون جسم ذو قوة غير متناهية
يحرك جسما غيره اشارة الي فساد القسم الاول والحجة عليه
ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وذلك لما مر من وجوب
تناهي الابعاد فاذا حرك جسم بقوته جسما اخر من مبدا مفروض
حركات لا نهاية لها بحسب الامتداد الزماني او بحسب العدة في القوة
فان غير المتناهي لا يخرج الي الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك يحرك
جسما اخر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه بالمقدار
بتلك القوة بعينها من ذلك المبدا المفروض فيجب ان يحرك الثاني
اكثر من الاول وذلك لان المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته
المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم
الاعظم يكون اقوي من طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم علي
مثل طبيعة الاصغر وعلي ما يزيد عليه ويلزم منه ان يكون معاوقة
الاعظم اكثر من معاوقة الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر
من تحريك الاعظم وهذا مما لم يبينه الشيخ في هذا الفصل الا انه
يتبين مما مر في الفصل السادس من النمط الثاني ومما سياتي
ولما كان مبدا التحريكين واحدا بالفرض وجب ان تقع الزيادة
التي بالقوة في الجانب الاخر الذي فرض اللانهاية فيه وكذلك
النقصان ويلزم منه انقطاع الاقل فيكون ذلك الجانب ايضا متناهيا
وقد فرض غير متناه هذا خلف فاذن هذا الفرض محال واعلم
ان هذا البرهان اعم ما خذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه

فايدة
هذا القيد ان الجسم لو جاز ان يكون
غير متناه لا يتمشي هذا البرهان اذ
لقايل ان يقول لا نسلم انه يمكن تحريك
الجسم الغير المتناهي حتي يمكن هذا
الفرض

احترازا عن منفعتي الطبيعة كقطعتين
من الهوا اذا حرك احدهما الاخري قسرا

وقة

ان القوة الغير المتناهية لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان
يكون تحريكها اياهما متفاوتا ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى
احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا هذا خلف فاذن القوة
الغير المتناهية سواكانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان تكون
مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية
لان غرضه في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية
والاعتراض المشهور الذي اورده الفاضل الشارح عليه بتجويز
ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطوء وحينئذ لا يلزم
منه انقطاع احدهما مندفع لان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي
التي لا نهاية لها باعتبار المدة او العدة دون الشدة على مامر ثم
انه اورد عليه سوالا اخر وهو ان القايلين بتناهي الحوادث لما
استدلوا بوجوب ازديادها كل يوم على تناهيها رد الشيخ عليهم
بان قال لما لم يكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن
الحكم بالازدياد عليها صحيحا فضلا عن ان يكون مقتضيا للتناهي
قال ولقايل ان يرد ههنا بما رد به عليهم بعينه وهو ان يقول
ليس للحركات التي تقوى هذه القوة عليها مجموع موجود في وقت
ما فاذن لا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان قال ولقد اورد
عليه بعض تلامذته هذا السوال فاجاب بان المحكوم عليه ههنا
كون القوة قوية على تلك الافعال وهذا المعنى حاصل في الحال
ولا شك ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها قوية
على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بخلاف الحوادث
فان مجموعها لما لم يكن موجودا في وقت ما استحال الحكم عليها
بالزيادة والنقصان ثم قال الفاضل الشارح وللسايل ان يعود
فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك
الكل والجزء بوقوع التفاوت في تلك الافعال وحينئذ يعود
الاشكال اقول الشيخ لم يحكم بنفي الازدياد عن الحوادث الغير
المتناهية مطلقا بل ذكر في اخر النمط الخامس ان جميعها لا يمكن
ان يوجد في وقت وغير المتناهي المعدوم قد يكون فيه اكثر واقل
ولا ينثلم ذلك كونه غير متناه في العدم وفي هذا الكلام تصريح بان
كثرة الشي وقلته لا ينافيان كونه غير متناه وكيف وهما يوصف
بهما وباللانهاية معا في النظر الاول اذا اختلف جهتاهما اعني جهة

لان اللاتناهي بحسب الشدة لا يتصور
والا لوقع حركة لا في زمان وهو محال قبل
وفيه نظر لان احد القوه بحسب الاعتبار
لا ينافي وقوع التفاوت بحسب الاعتبار الثالث
والجواب الصحيح عن الاعتراض المشهور
الذي اورده الامام ان يقال التفاوت
بحسب الشدة يستدعي التفاوت بحسب
العدة او المدة اذ لا يمكن ان يكون شدة
الشديد اعني شدة الاسرع غير متناهية
والا يلزم حصول الحركة لا في زمان فتكون
شدته متناهية فكونه اسرع يكون باعتبار
ان زمانه اقل من زمان الاخر فيقع
التفاوت في الزمان عند التفاوت في
الشدة وح يلزم انقطاع احدهما م

الكثرة

الكثرة والقلة وجهة اللانهاية وبيان ذلك ان كل ما يمتد مترتبا في
العقل او في الخارج مقدارا كان او عددا فيكون لا محالة لامتداده ده
جهتان يمكن ان يوصف ذلك الامتداد في الجهتين معا بالتناهي
او يسلب عنه فيهما التناهي او يوصف في احداهما به ويسلبه
في الاخرى عنه والحكم بالازدياد والانتقاص عليه لا يكون الا في
الجهة الموصوفة بالنهاية لانهما من خواص الكم المتناهي فاذن
الحكم بهما في جهة واحدة لا ينافي سلب النهاية في الجهة الاخرى
بحسب النظر المذكور واما امتناع سلب النهاية عنه اذا كان
موجودا على ما هو المقرر عند جمهور الحكما فذلك لامر يقتضيه
خارج عن مفهومه وهو غير ما نحن فيه واذا تقرر هذا
فنقول لما كانت لا نهاية الحوادث في الجهة التي تلي الماضي وازديا دها
في الجهة الاخرى التي تلي الحال لم يكن الاستدلال بالازدياد على
وجوب التناهي صحيحا كما مر واما الافعال الصادرة عن القوة
المذكورة فلما كان لامتدادها مبدا واحد بالفرض وكانت مستلزمة
لزيادة ونقصان بحسب طبايع المقسورات المختلفة وجب ان
يكون التفاوت في الجهة الاخرى واوجب التفاوت تناهيها في
تلك الجهة ايضا وبذلك افترقت الصورتان فهذا ما عندي في
هذا الموضع واما عبارة الشيخ في الجواب المحكي عنه فلم يقع الي
بالفاظه حتى انظر فيها مقدمة اذا كان شي ما يحرك جسما
ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر للتحريك مثل قبول الاصغر
لا يكون احدهما اعصى والاخر اطوع حيث لا ممانعة اصلا ه
ثم لما فرغ من بيان امتناع كون القوى الجسمانية غير متناهية
التحريك بالقسر اراد ان يبين امتناع كونها غير متناهية التحريك
بالطبع ايضا فقدم لذلك ثلث مقدمات اولاها ما ذكره
في هذا الفصل وهو ان الجسم من حيث هو جسم لما لم يكن
مقتضيا للتحريك ولا لمنع عنه بل كان ذلك للقوة الحالة فيه كما مر فاذن
كبيره وصغيره اذا فرضنا مجردين عن تلك القوة كانا متساويين
في قبول التحريك والا لكان الجسم من حيث هو جسم مانعا عنه
مقدمة اخرى القوة الطبيعية لجسم ما اذا حركت جسمها
ولم يكن في جسمها معاوقة اصلا فلا يجوز ان يعرض بسبب الجسم
تفاوت في القبول بل عسى ان يعرض ذلك بسبب القوة وهذه

ثانية المقدمات وهي ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة اذا حركت
جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم تكن الطبيعة
طبيعة لذلك الجسم فلا يجوز ان يعرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت
في القبول كما مر في المقدمة الاولي بل ان عرض تفاوت فهو بسبب
القوة فانها تختلف باختلاف محلها علي ما سياتي في المقدمة الثا
وهناك يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية بسبب
القوابل لا غير فهو في الطبيعية بحسب الفواعل لا غير مقدمة
اخري القوة في الجسم الاكبر اذا كانت متشابهة للقوة في الجسم
الاصغر حتي لو فصل من الاكبر مثل الاصغر تشابهت القوتان بالاطلاق
فانها في الجسم الاكبر اقوي واكثر اذ فيها القوة شبيه تلك وزيادة
وهذه ثالثة المقدمات وهي ان القوي الجسمانية المتشابهة تختلف
باختلاف الاجسام وتتناسب محالها المختلفة بالكبر والصغر
لانها حالة فيها متجزية بتجزيها والفاظ الكتاب واضحة اشارة
نقول لا يجوز انه يكون في جسم من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك
الجسم طبيعية حركات بلانهاية ثم لما فرغ عن تقرير المقدمات شرع في
المقصود وهو ما ذكرناه في صدر الفصل فقوله وذلك لان قوة
ذلك الجسم اكبر واقوي من قوة بعضه لو افرد اشارة الي المقدمة
الاخيرة وقوله وليس زيادة جسمه في القدر توثر في منع التحريك
حتي يكون نسبة المحركين والمتحركين واحدة اشارة الي المقدمة
الاولي والي سبب الاحتياج اليها وهو ان المعاوقة لو كانت في الكبير اكثر
منها في الصغير مع ان القوة في الكبير ايضا اقوي منها في الصغير لكان
نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك كما مر في المقدمة
الاولي وقوله بل المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان
اشارة الي ما استبان في المقدمة الثانية وهو كون التفاوت ههنا
بسبب الفواعل لا بسبب القوابل وقوله فان حركا جسميهما من مبدا
مفروض حركات بغير نهاية عرض ما ذكرناه تقرير البرهان بالاحالة علي
ما مر وهو انه يلزم من ذلك وقوع التفاوت في الجانب الذي فرض غير
متناه ويلزم منه تناهي كما مر الاقل وقوله وانه حرك الاصغر
حركات متناهية كانت الزيادة علي حركاتها علي نسبة متناهية وكان
الجميع متناهيا تتميم لهذا البرهان وانما احتاج الي ذلك لان اللازم
مما مر ليس الا وجوب تناهي الحركات الصادرة عن الجسم الاصغر لكن

امام
قوة كل الجسم اقوي من قوة بعضه فاذا
اخذ كل تلك القوة وبعضها في تحريك ذلك
الجسم من مبدا واحد كان تحريك بعض
القوة له اقل من تحريك كل القوة له فيكون
تحريكات بعض القوة متناهية وتحريكات كل
القوة مناسبة لتحريكات بعض القوة والتي
له الي المتناهي نسبة مخصوصة كان متنا
هيا فاذن تحريكات كل القوة ايضا متناهية
وهو المطلوب

كان

كان ذلك في الحجة السابقة خلفا لان القوة الواحدة اقتضت من حيث
هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن ههنا خلفا لان القوة ليست
بواحدة بل انما لزم المحال من حيث ذكره وهو ان تناهي حركات الاصغر
يقتضي تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما علي نسبة جسميهما المتناسبين
علي ما مر في المقدمة الثالثة فهذا تقرير ما في الكتاب واعلم انا
ذكرنا ان الشيخ يريد بيان امتناع كون القوي الجسمانية غير متناهية
التحريك فبينه بامتناع صدور قسمي التحريك عنها اعني الذي
بالقسر والذي بالطبع من غير نهاية لكن كما كان البرهان الذي اقامه
علي امتناع كون القوة الجسمانية الغير المتناهية محركة بالقسر اعم
ما خذا من الموضع الذي استعمله فيه فهذا البرهان الذي اقامه
علي امتناع كونها محركة بالطبع اخص تناولا مما يجب وذلك لانه لم
يتم الا علي امتناع صدور التحريك الغير المتناهي عن قوة حالة في
جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم علي التشابه
كالطبيعة والنفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة
القوي المتشابهة الحالة في الاجسام البسيطة والتحريك بالطبع
الذي يقابل التحريك بالقسر يكون اعم من ذلك لكونه متناولا
للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية والحيوانية مع ان
اجسامها المركبة لا تخلو عن معاوقات تقتضيها طبايع بسايطها علي
ما تبين فيما مر وايضا اكثر تلك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها
لكون تلك المحال اجساما آلية فاذن هذا البرهان كان اخص مما
يجب لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية
المنطبعة في هيولياتها مبداء للتحريكات الغير المتناهية اكتفي
الشيخ بهذا البرهان المشتمل علي حصول مقصوده تذنيب
فالقوة المحركة للسماء غير متناهية وغير جسمانية فهي مفارقة عقلية
وفي بعض النسخ فهي غير جسمانية فهي مفارقة عقلية قد بان
فيما مضي وجوب وجود حركة غير متناهية وبان انها لا تكون الا
دورية وبان في النمط الثاني ان الاجسام المتحركة بالحركة الدورية
هي السماوية فاذن ثبت ان القوة المحركة للسماء غير متناهية وثبت
ايضا بالبرهان المذكور في الفصول المتقدمة ان القوي الجسمانية
لا يصدر عنها حركة غير متناهية فانتجت المقدمتان ان القوة المحركة
للسماء ليست بجسمانية وما ليس بجسماني يكون مفارقا فاذن هي

مفارقة والمفارقة اما نفس واما عقل والنفس المفارقة اذا حاولت
تحريك جسمها فانما تحاوله لتخرج ما فيها بالقوة من الكمال الى الفعل والا
فلا احتياج لها الى التحريك فاذن هي مفتقرة في التحريك الى شي يكون
كمالاته موجودة بالفعل ليخرج تلك الكمالات النفسانية من القوة
الى الفعل وذلك الشي هو عقل ولا محالة يكون ذلك الشي هو السبب
الاول لتحريك السماء فاذن القوة الاولى التي يصدر عنها تحريك السماء
مفارقة عقلية **وهم وتنبيه** ولعلك تقول قد جعلت السماء
تتحرك عن مفارق وقد كنت منعت من قبل ان يكون المباشر
للتحريك امرا عقليا صرفا بل هو قوة جسمانية فجوابك ان هذا
الذي ثبت هو محرك اول ولا يجوز ان يكون الملاصق للتحريك قوة
جسمانية قد تبين في الفصل العاشر من هذا النمط ان محرك السماء
لا يجوز ان يكون عقلا بل هو قوة نفسانية جسمية وههنا قد
حكم بانه مفارق عقلي وذلك يوهم مناقضة فنبه على ان ذلك
غير متناقض لان الحكم بان المباشر للتحريك لا يجوز ان يكون عقلا
لا ينافي كون العقل مبدأ من وجه اخر واعلم ان تحريك النفس
تحريك فاعلي وتحريك العقل تحريك غايي والغاية وان كانت من
حيث هي علة لعلية الفاعل مبدأ بعيدا فهي من حيث انتساب
الفعل اليها باعتبار غير اعتبار انتسابه الى ساير العلل مبدأ قريب
وبه ينحل ما اشكل على الفاضل الشارح وهو ان المحرك القريب ان
كان جسمانيا فهو نفس والا فهو عقل ولا وجه لكونهما معا سببين
وهم وتنبيه ولعلك تقول ان جاز ذلك فيكون متناهي
التحريك لا دايم التحريك فيكون لغير هذه الحركة فاسمع واعلم انه
يجوز ان يكون محرك غير متناهي التحريك يحرك شيا اخر ثم يصدر
عن ذلك الاخر حركات غير متناهية لا على انها تصدر عنه لو انفرد
بل على انه لا يزال ينفعل عن ذلك المبدأ الاول وينفعل واعلم
ان قبول الانفعالات الغير المتناهية غير التاثير الغير المتناهي والتاثير
الغير المتناهي على سبيل الوساطة غير تاثيره على سبيل المبداية
وانما يمتنع احد هذه الثلاثة في الاجسام فقط، معنى السوال
انه ان جاز ان يكون المباشر لتحريك السماء قوة جسمانية فيكون
تلك القوة متناهية التحريك لا دايمة التحريك فيكون محركة لغير
الحركة السماوية الدايمة هذا خلفه ونبه على الجواب بانه يجوز

ان

ان يكون محرك غير متحرك بعقلي غير متناهي التحريك يحرك قوة
حالة في جسم اي يتجدد منه في تلك القوة امور متصلة غير
قارة ثم يصدر عن تلك القوة حركات غير متناهية في ذلك الجسم
لا على انها تصدر عن تلك القوة لو انفردت بل على انها تنفعل
دايما عن ذلك المحرك العقلي وتفعل بحسب انفعالاتها تلك ثم
زاد في البيان بالفرق بين الانفعالات الغير المتناهية وبين
التاثيرات الغير المتناهية على سبيل الوساطة وبين تلك التاثيرات
على سبيل المبداية وذكر ان الممتنع على القوى الجسمانية
هو الثالث فقط واعترض الفاضل الشارح بان الامور الحادثة
في النفس الجسمية لا يجوز ان تصدر عن العقل فان الثابت لا يكون
علة للمتغير وان جاز فليجز صدور الحركات عنه من غير احتياج
الى النفس وحينئذ لا يمكن القطع في شي من القوى الجسمية
بانها لا تقوى على افعال غير متناهية لاحتمال انفعالها عن
العقل دايما والجواب ان المتغير انما يصدر عن الثابت بسبب
وجود الحركة الدايمة والحركة لا توجد الا عند تجدد احوال في
محركها منسوبة الى ارادة او ميل طبيعي او قسري يكون كل حركة
علة لتجدد حال وكل حال علة لتجدد حركة فتتصل التجددات
في المحرك والحركات في المتحرك فاذن لا بد من محرك تتجدد
احواله وليس هو بعقل ولما امتنع في الفلك انتساب تلك الاحوال
الى طبيعة او قسر ثبت انتسابها الى نفس واما احتمال كون
القوى الجسمانية قوية على غير المتناهي بحسب انفعالاتها
عن العقل فليس بالزام على الشيخ لانه عين ما صرح به لكنه
لا يتصور فيما لا تستمر انفعالاته وافعاله **اشارة** فالمبدا
المفارق العقلي لا يزال يفيض منه تحريكات نفسانية للنفس
السماوية على هيات نفسانية شوقية تنبعث منها الحركات
السماوية على النحو المذكور من الانبعاث ولان تاثير المفارق
متصل فما يتبع ذلك التاثير متصل على ان المحرك الاول هو المفارق
لا يمكن غير هذا، فيه بيان لكيفية صدور الاحوال المتجددة
في النفس الفلكية عن العقل وصدور الحركات بحسبها عن النفس
وهو غني عن الشرح **استشهاد** صاحب المشائين قد شهد بانه
محرك كل كرة تحريكا غير متناه وانه غير متناهي القوة

وانه لايكون بقوة جسمانية فغفل عنه كثير من اصحابه حتي ظنوا ان
المحركات بعد الاول قد تتحرك بالعرض لانها في اجسام والعجب انهم
جعلوا لها تصورات عقلية ولم يخطر انه التصور العقلي غير ممكن
لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن مما يتحرك بذاتها ويتحرك بالعرض
اي بسبب متحرك بذاته وانت ان حققت لم تستجز ان تقول ان
النفس الناطقة التي لنا متحركة بالعرض الا بالمجاز وذلك لان الحركة
بالعرض هي ان يكون الشي صار له وضع وموضع بسبب ما هو فيه
ثم يزول عنه ذلك بسبب زواله عما هو فيه الذي هو منطبع فيه
قد مر في بيان كثرة العقول ان قوما من المشائيين ظنوا ان
المتشبه به واحد فقط في جميع السماويات وان المعلم الاول
قد حكم في موضع بوحدته وفي موضع اخر بكثرته وذكرنا وجه
كل واحد من قوليه فذلك القوم زعموا ان المحركات السماوية
هي نفوسها المنطبعة في اجسامها ولزمهم القول بتحركها بالعرض
لان الحال في المتحرك بالذات يتحرك بالعرض والمحرك المتحرك يحتاج
من حيث يتحرك الي محرك اخر ولا يتسلسل بل يجب ان ينتهي الي
محرك غير متحرك من حيث هو محرك قالوا فذلك المحرك الذي
لا يتحرك من حيث هو محرك هو العلة الاولي او العقل الاول
وما يرما عدا ذلك الواحد من المحركين يتحرك اما بالذات واما بالعرض
وذلك غير واجب لانه يجوز ان يكون المحرك غير متحرك من جهة
ما هو محرك فيكون متحركا من جهة اخري مثلا من جهة كونه حالا
في مادة وهذا هو الذي حملهم علي الاكتفا بالصور المنطبعة في
مواد الافلاك دون النفوس المفارقة والعقول فرد الشيخ في هذا
الفصل عليهم بشيين احدهما قول المعلم الاول فانهم يدعون
ملازمة مذهبه وذلك انه صرح بان محرك كل كرة يحركها تحريكا
غير متناه وبان التحريك الغير المتناهي لا يكون بقوة جسمانية
وهذان القولان ينتجان ان محرك كل كرة جوهر مفارق لكن القوم
المذكور قد غفلوا عن جمع القولين وانتاجهما والثاني اعترافهم
بان للنفوس السماوية تصورات عقلية هي مبادي تشوقاتها وتقرير
ذلك ان التصور العقلي لا يمكن ان يكون لجسم او قوة جسم بما مر في
النمط الثالث وكل متحرك بالذات او بالعرض فهو جسم او قوة جسم
فاذن التصور العقلي لا يمكن ان يكون مما يتحرك بالذات او بالعرض

في الاشارة التي اولها ان اشتهيت الان
ان يتضح لك ان المعني المعقول لا يرتسم
في منقسم ولا في ذي وضع فارجع الي
اخرها هو.

لكن

لكن للمحركات السماوية تصورات عقلية بزعمهم فاذن هي عقول مفارقة
غير متحركة بالذات ولا بالعرض ثم ان الشيخ ازال وهم من يظن ان النفوس
الناطقة متحركة بالعرض ويشبه النفوس الفلكية بها ببيان معني
الحركة بالعرض ونفي ذلك المعني عن النفوس الناطقة وجميع ذلك
ظاهر واعلم ان المحصلين من المشائيين لا يذهبون الي ما ذهب
اليه القوم المذكور انما يذهب اليه قوم منهم لا مزيد تحصيل لهم
يدل علي ذلك قول الشيخ في كتابه الموسوم بالمبدا والمعاد فانه
قال بهذه العبارة والفيلسوف يضع عدد الكرات المتحركة علي ما
كان ظهر في زمانه ويتبع عددها عدد المبادي المفارقة
والاسكندر يصرح ويقول في رسالته التي في المبادي ان محرك
جملة السماء واحد لا يجوز ان يكون عددا كثيرا وان لكل كرة محركا
ومشوقا يخصانه وثامسطيوس يصرح ويقول ما هذا معناه
ان الاشبه والاحق وجود مبدا حركة خاصة لكل فلك علي
انه فيه ووجود مبدا حركة خاصة له علي انه معشوق
مفارق اشارة الاول ليس فيه حيثيتان لوحدانيته فيلزم
كما علمت ان لا يكون مبدا الا الواحد بسيط اللهم الا بالتوسط وكل
جسم كما علمت مركب من هيولي وصورة فيتضح لك ان المبدا
الاقرب لوجوده اثنان او عن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان
يكون عنه اثنان معا لانك قد علمت انه ليس ولا واحد من الهيولي
والصورة علة للاخري بالاطلاق ولا واسطة بالاطلاق بل يحتاجان
الي ما هو علة لكل واحدة منهما اولهما معا ولا يكونان معا عما
لا ينقسم بغير توسط فالمعلول الاول عقل غير جسم وانت فقد
صح لك وجود عدة عقول متباينة ولا شك ان هذا المبدع
الاول في سلسلتها او في حيزها العقلي يريد بيان ان المعلول
الاول لا يمكن ان يكون جسما بل هو عقل مجرد قال الفاضل
الشارح هذا الفصل يشتمل مع الذي يليه علي بيان الطريقة الثانية
لاثبات العقول وتقرير ما في هذا الفصل ان المبدا الاول ليس
فيه كثرة لوحدانيته كما تبين في النمط الرابع فيلزم كما علمت
في النمط الخامس ان لا يكون مبدا الا الواحد بسيط الا بالتوسط
وكل جسم كما علمت في النمط الاول مركب من هيولي وصورة هو
فيتضح لك ان المبدا الاول لوجود الجسم يكون مولفا عن شيين

ت

او يكون وجود الجسم عن مبدا فيه حيثيتان ليصح ان تصدر عنه
الهيولي والصورة معا لانك علمت في النمط الاول ايضا انه لا واحد
منهما علة ولا واسطة مطلقة للاخرى بل يحتاجان معا الي علة
توجد كل واحد منهما فان ايجاد المركب مسبوق بايجاد اجزايه او
توجدها معا ولا يجوز ان يكون علتها القريبة شيا غير منقسم فاذن
المعلول الاول جوهر بسيط ليس بجسم ولا بجز بجسم ولا بنفس
تتعلق بجسم بل هو عقل محض وانت فقد صح لك في هذا النمط
وجود عدة عقول متباينة الذوات هي مبادي تحريكات
الافلاك ولا شك ان هذا المبدع الاول في سلسلتها اي هو ايضا
محرك لفلك هو اول الافلاك او في حيزها العقلي ان لم يكن محركا
لفلك اي يكون مشاركا لها في التجرد والبراة عن القوة تنبيه قد
يمكنك ان تعلم ان الاجسام الكرية العالية افلاكها وكواكبها كثيرة العدد
هذا الفصل مشتمل علي اربعة مطالب اكثرها مامر بيانه ولذلك
وسمه بالتنبيه وانما جمعها ههنا تذكيرا وتنبيها علي كثرة العقول
فالاول هو معرفة كثرة الاجرام العالية والثاني معرفة كثرة
محركاتها اعني نفوسها والثالث معرفة كثرة متشوقاتها اعني
عقولها والرابع معرفة اختلافاتها الذاتية بعد اشتراكها في
بعض الامور وفي اخر الفصل ترغيب علي تعرف عللها الفاعلية
ووعد لبيان ذلك اما المطلوب الاول فالنظر فيه من العلوم
الرياضية ولذلك قال فيه قد يمكنك ان تعلم ولم يشتغل ببيانه
وانا اورد محاصل انظار اهل تلك العلوم فيه علي سبيل الاجمال
فاقول الاجرام العالية تنقسم الي كواكب والي افلاك اما الكواكب
فتنقسم الي سيارات والي ثوابت والسيارات سبعة والثوابت
اكثر من ان تحصي وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا
والطريق الي معرفة وجود الكواكب هو العيان لا غير والي معرفة
سيرها وثباتها هو الرصد واما الافلاك فكثيرة والطريق الي
اثباتها الاستدلال بحركات الكواكب الموجودة بالرصد بعد تمهيد
الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الي جسم يتحرك بها بالذات
وتحرك ما تحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات
الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق
والالتيام علي اجرامها وقد اختلف اهل العلم في عددها اختلافا

لا يرجى

لا يرجي زواله بعد ان قسموها الي كلية يظهر منها حركة واحدة اما
بسيطة واما مركبة والي جزيية تتفصل الكلية اليها فالقدماء
اثبتوا ثمانية افلاك كلية تحيط بعضها ببعض بحيث يماس مقعر
العالي محدب السافل ويكون مراكز الجميع مركز الارض واحد
منها وهو المحيط بالكل فلك الثوابت فانه مما لا بد منه وان كان
كون الثوابت علي افلاك كثيرة ممكنا وهذا الفلك ايضا هو فلك
البروج وسبعة للسيارات السبعة علي النضد المشهور وان كان
فيه ايضا خلاف والمتاخرون زادوا فلكا اخر غير مكوكب يحرك
الكل بالحركة اليومية وجعلوه محيطا بالكل ثم ان الفريقين جعلوا
الفلك الكلي لكل كوكب منفصلا الي اجسام كثيرة يقتضيها اختلاف
حركات ذلك الكوكب طولا وعرضا واستقامة ورجعة وسرعة
وبطوا وبعدا وقربا من الارض فمن غير المحصلين منهم من
جعل لتلك الاجسام اشكالا غير الكرة كالقايلين بالمنشورات

المنشور هو الشكل الذي يحيط به ثلاثة
سطوح متوازية الاضلاع ومثلثان هو

والحلق والدفوف وامثالها وجعلوها منضودة في جو مشتمل
عليها هو تحت فلكه الكلي ومنهم من جعلها في حركاتها ايضا
مختلفة كالقايلين باسترخاء اوتارها عند الرجوع وما يقابله
عند الاستقامة وكالقايلين باقبال الفلك وادباره من غير
اسناد ذلك الي حركة بسيطة متشابهة هذا كله مع اختلافهم في
اعدادها واما المحصلون الذين يلتزمون القوانين الحكمية
فقد اختلفوا ايضا في اعدادها بعد اتفاقهم علي وجوب استدارتها
شكلا وحركة والمعلم الاول ذكر ان عدد الجميع يقرب من خمسين
فما فوقه والمتاخرون المقتفون لارصاد بطلميوس الفاضل اثبتوا
لكل فلك كوكب فلكا ممثلا بفلك البروج مركزه مركز العالم يماس
بمحدبه مقعر ما فوقه وبمقعره محدب ما تحته وهو فلكه
الكلي المشتمل علي ساير افلاكه الا القمر فان ممثله المسمي بفلك
جوزهره يحيط بفلك اخر له يسمي المايل هو الذي يشتمل علي
ساير افلاكه وفلكا خارج المركز عن مركز الارض ينفصل عنه
الممثل او المايل بتماس محدباهما ومقعراهما علي نقطتين يسمي
الابعد عن الارض اوجا والاقرب منه حضيضا وفلكا اخر يسمي
بالتدوير غير محيط بالارض وهو في ثخن الخارج المركز يماس
محدبه سطحيه علي نقطتين تسمي ابعدهما عن الارض ذروة

واقربها مضيضا ماخلا الشمس فانها تكتفي باحد الفلكين اعني خارج
المركز او التدوير من غير رجحان لاحدهما علي الاخر بالقياس الي حركاتها
الان بطليوس راي اثبات الخارج لها اولي لكونه ابسط والكواكب
الستة مركوزة في تداويرها بحيث يماس سطوحها سطوح التداوير
علي نقط والشمس مركوزة في الخارج المركز وزادوا للعطارد فلكا
اخر خارج المركز ايضا فله فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل علي
احدهما اشتمال ساير الممثلات علي امثاله وهو المسمي بالمدير ويشتمل
المدير علي الثاني اشتمال الممثل عليه وهو المسمي بالحامل لفلك
التدوير اذ هو المشتمل عليه فيكون جميع افلاك الكواكب السبعة
علي هذا التقدير اثنين وعشرين ومع الفلكين العظيمين اربعة
وعشرين عشرة منها موافقة المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة
المركز عنه وستة افلاك تداوير يتحرك الفلك الاعلي بالحركة
الاولي اليومية السريعة ويتحرك ما دونه بحركته ويتحرك
فلك الثوابت بالحركة الثانية البطية ويتحرك ما دونه بها ولكل
فلك من الباقية حركة خاصة الا الممثلات الستة التي فوق القمر
فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين وتنتظم الرجعة والاستقامة
والسرعة والبطو والقرب والبعد بحركات الافلاك الخارجة المراكز
والتداوير وتتركب حركات الكواكب المختلفة الطولية من هذه
الحركات علي التفصيل المذكور من كتب الهية وبقيت الحركات
العرضية الموجودة لتداوير الخمسة المتحيرة وبعض اختلافات
الخمسة والقمر والحركة المقتضية لتناقض البعد بين قطبي الفلكين
العظيمين علي ما يظن ان ثبت وجود ذلك التناقض حقيقة
محتاجة الي اثبات اجرام اخر تتحرك بها وقد اشار الشيخ وغيره
من الحكما والمهندسين الي عدد من الافلاك ينبغي ان تثبت
مضافة الي ما سبق لاجل هذه الحركات الا ان الاراء لم تتفق
بعد علي ذلك اتفاقها علي ما سبق ذكره فهذا هو القول المجمل
في عدد الافلاك قوله ويلزمك علي اصولك انه تعلم ان لكل
جسم منها كان فلكا محيطا بالارض موافق المركز او خارج المركز
او فلكا غير محيط مثل التدويرات او كوكبا شيا هو مبدا حركة
مستديرة علي نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكواكب وان
الكواكب تنتقل حول الارض بسبب الافلاك التي هي مركوزة

فيها

فيها لا بان يتخرق لها اجرام الافلاك ويزيدك في ذلك بصيرة انك اذا تاملت
حال القمر في حركته المضاعفة واوجيه وحال عطارد واوجيه وانه
لو كان هناك انخراق يوجبه جريان الكواكب او جريان فلك تدويره
لم يعرض ذلك كذلكه وهذا هو المطلوب الثاني وهو معرفة كثرة
النفوس المحركة لهذه الافلاك وهو بحث حكمي ولذلك قال ويلزمك
علي اصولك واعلم انهم اختلفوا ايضا في محركات الافلاك الحروية
للكواكب السبعة فذهب فريق الي ان كل كوكب منها يتنزل مع افلاكه
منزلة حيوان واحد ذي نفس واحدة تتعلق بالكوكب اولا وتعلقها
وبافلاكه بواسطة الكوكب بعد ذلك كما تتعلق نفس الحيوان بقلبه
اولا وباعضايه الباقية بعد ذلك وبتوسطه فالقوة المحركة منبعثة
عن الكوكب الذي هو كالقلب في افلاكه التي كالجوارح والاعضاء
الباقية وعلي هذا التقدير تكون النفوس الفلكية تسعا اثنان
للفلكين العظيمين وسبع للسيارات وافلاكها وذهب الباقون الي ان
كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب
وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية علي انفسها كما اثبتوا
لافلاكها فانه حكمها في وجوب اخراج الاوضاع الممكنة من القوة الي
الفعل واحد وهذا شي غير محسوس فيما فوق القمر اما القمر فانه لم يكن
محوه خيالا يترااي فيه بالانعكاس كما يري من الهالات وقوس قزح
او اجساما موجودة واقعة بحذايه بل كان شيا موجودا فيه
ثابتا في جميع الاوقات علي حالة واحدة لم يكن له حركة استدارة
لكن الحكم القطعي فيه مشكل والاظهر انه لا يكون شيا موجودا فيه
لوجوب بساطته وامتناع تغيره عن وضعه الطبيعي فعدد النفوس
المحركة علي هذا الراي عدد الافلاك والكواكب جميعا والشيخ حكم بذلك
في الكتاب بقوله ان لكل جسم منها فلكا كان او كوكبا شيا هو مبدا
حركة مستديرة علي نفسه لا يتميز الفلك في ذلك عن الكوكب ويعد
ما ذكرناه قبل من وجوب كون الافلاك الخارجة المراكز والتداوير
والكواكب مختصة في الابداع بصور كمالية زايدة علي صور الممثلات
ثم ان الشيخ نفي الوهم المذهوب اليه عند العوام وهو ان الكواكب
تتحرك في الافلاك تحرك الحيتان في المياه فان القول بتكثر
الحركات المقتضي لتكثر المحركات مبني عليه وانما نفاه بشيين احدهما
البرهان الكلي المتقدم وهو امتناع الخرق والالتيام علي الاجسام

هذا يخالف ما ذكره في التذكرة فانه قال ثمة
بهذه العبارة والاشبه وجود اجرام مختلفة
معه في تدويره غير قابلة للانارة بالشمس
اما لاختلاف نوعي او لاختلاف وضعي فان
وجود تلك الاجرام المختلفة بالنوع ينافي
بساطة تدويره

ذوات الحركة المستديرة بالطبع واليه اشار بقوله وان الكواكب تنتقل حول
الارض الي قوله لا بان ينخرق لها اجرام الافلاك والثاني برهان حدسي
وهو ان الرصد والاعتبار يدل لانه علي موافاة مركز تدوير القمر اوجه
في كل دورة مرتين وهو عند كونه في الاجتماع والاستقبال وحضيضه
ايضا مرتين وهو عند كونه في تربيع الشمس وكذلك علي موافاة
مركز تدوير عطارد اوجه في كل دورة مرتين احدهما عند كونه
في ما رصدنا هذا في اول العقرب بالتقريب والثاني عند كونه في اول
الثور الا ان اوجه العقربي يكون ابعد عن الارض من اوجه
الثوري بخلاف القمر فان اوجيه متساويان وموافاته حضيضيه
ايضا مرتين علي التساوي وهو عند كونه في اول برجي السرطان
والحوت فاذن لو لم يكن للفلك الحامل للتدوير حركة بل كان التدوير
هو الذي يقطع الحامل بحركته وحده لم يعرض ذلك كذلك والوجه
في القمر هو ان حامل تدويره يتحرك الي توالي البروج كل يوم
اربعة وعشرين جزا وكسر جزء من ثلثماية وستين جزاء هي
المحيط ويحمل التدوير معه والحامل يتحرك بحركته وحركة الممثل
جميعا الي خلاف التوالي احد عشر جزاء وكسرا ويحمل الحامل معه
فيذهب اقلها بمثله من اكثرها قصاصا لاختلاف الجهتين ويبقي
حركة مركز التدوير عن موضعه الاول ثلاثة عشر جزا وكسرا
والتقدير الالهي قد اقتضي ان يكون مركز التدوير عند موافاته
الشمس في اوج الحامل فاذا تحرك الفلكان من موضع الموافاة
حركتيهما المذكورتين صار الاوج مما يلي احد جانبي الشمس علي
بعد احد عشر جزا وكسر من ذلك الموضع ومركز التدوير مما يلي
الجانب الاخر علي بعد ثلاثة عشر جزاء منه وتحركت الشمس بحركتها
الخاصة بها قريبا من جزء الي الجهة التي تلي المركز منه ايضا فكانت
الشمس متوسطة بين الاوج ومركز التدوير علي بعدين متساويين
كل واحد منهما اثنا عشر جزا وكسر ومجموعهما هو بعد مركز التدوير
من الاوج ولكون ذلك البعد ضعف بعد المركز عن الشمس سمي بالبعد
المضاعف وسميت حركة الحامل بذلك القدر بالحركة المضاعفة
وهكذا يوما بعد يوم حتي اذا صار بعد المركز عن الشمس ربع دور
وبعد الاوج عنها من الجانب الاخر ايضا ربعا وكان بين الاوج والمركز
نصف دور وافي المركز مقابلة الاوج اعني الحضيض واذا صار بعد

يعني يكون المركز في الحضيض م

المركز

اي يكون المركز في الاستقبال في الاوج م

يعني يكون المركز في الاجتماع والاستقبال في الاوج وفي التربيعين في الحضيض هو

المركز عن الشمس نصف دور استقبله الاوج من الجانب الاخر فوافاه
في استقبال الشمس وكذلك في التربيع الاخر فاذن المركز يوافي الاوج
في الاجتماع والاستقبال والحضيض في التربيعين واما عطارد
فلما كان له فلكان خارجا المركز اعني المدير والحامل واوج المدير
يتحرك بحركة الممثل البطيئة المنتهية في زماننا الي اول العقرب وكان
المدير متحركا بالحامل علي خلاف التوالي قدر سير الشمس والحامل
متحركا بالتدوير علي التوالي ضعف ذلك وكان التقدير الالهي
مقتضيا ان يكون مركز التدوير في الاوجين معا وجب اذا تحرك
الفلكان عن ذلك الموضع ان يصير بعد المركز عن اوج الحامل ضعف
سير الشمس وعن اوج المدير بعد ذهاب اقل الحركتين بمثله من
الاكثر قصاصا مثل سيرها والبعد بين الاوجين مثله فيكون اوج
المدير متوسطا بين اوج الحامل ومركز التدوير حتي اذا صار
بعد المركز عن اوج المدير نصف دورة استقبله اوج الحامل من
الجانب الاخر فوافاه المركز عند حضيض المدير ولاجل ذلك كان
المركز في هذا الاوج اقرب الي الارض مما كان في الاوجين معا
ويكون اقرب ما يكون المركز من الارض في موضعين متساويي
البعد عن الاوجين المتقابلين ويكونان لا محالة الي الاوج الادني
اقرب منها الي الاوج الابعد وهما اول السرطان والحوت فانهما علي
التثليث من الاوج الابعد وعلي التسديس من الاوج الادني
فهذه حال القمر وعطارد في اوجيهما اعني في وصولهما الي اوج
الحامل مرتين في دورة واحدة وذلك مما يقتضي الحدس بكون
الحركات مستندة الي الافلاك لا الي الكواكب انفسها فاذن لا يقع
خرق في اجرام الافلاك وانكر الفاضل الشارح جواز كون الجسم
الواحد متحركا بحركتين مختلفتين قال لان الانتقال الي جهة يلزمه
الحصول في تلك الجهة فلو انتقل الي جهتين لزم حصوله دفعة
في جهتين سواء كان الانتقالان بالذات او بالعرض او بهما ثم قال
لا يقال انا نري الرحا تتحرك الي جهة والنملة عليها الي خلافها
لانا نقول لم لا يجوز ان يكون للنملة وقفة حالة حركة الرحا
وللرحا حال حركة النملة وهذا وان كان مستبعدا لكن الاستبعاد
عندهم لا يعارض البرهان والجواب ان الجسم الواحد لا يتحرك حركتين
الي جهتين من حيث هما حركتان بل تتحرك حركة واحدة تتركب منهما

كما في تسكين الخردلة الجبل النازل لخلافه عندنا لا تدافع البديهة لد

فان الحركات اذا تركبت وكانت الي جهة واحدة احدثت حركة تساوي مجموعها وان كانت في جهتين متضادتين احدثت حركة مساوية لفضل البعض علي البعض او سكونا ان لم يكن فضل وان كانت في جهات مختلفة احدثت حركة مركبة الي جهة تتوسط تلك الجهات علي نسبها وذلك علي قياس ساير الممتزجات فاذن الجسم الواحد لايتحرك من حيث هو واحد الاحركة واحدة الي جهة واحدة الا ان الحركة الواحدة كما تكون متشابهة فقد تكون مختلفة وكما تكون بسيطة فقد تكون مركبة وكل بسيطة متشابهة وكل مختلفة مركبة ولا ينعكسان والحركات المختلفة تكون بالقياس الي متحركاتها الاول بالذات والي غيرها بالعرض ولا يكون جميعها بالقياس الي متحرك واحد بالذات بل لو كان فيها ما هي بالقياس اليه بالذات لكانت احديهما فقط واذا ظهر ذلك فقد ظهر انه لا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين حصوله دفعة في جهتين ولم يحوج ذلك الي ارتكاب شي مستبعد فضلا عن محال **قوله** ويعلم انها كلها في سبب الحركة الشوقية التشبهية علي قياس واحد وتعلم انه ليس يجوز ان يقال ربما يقال ان السافل منها معشوقه الخاص هو ما فوقه، وهذا هو المطلوب الثالث وهو معرفة كثرة العقول فان اختلاف الحركات يقتضي اختلاف مباديها المتشوقة كما مر وانما ثبت ذلك بعد ابطال القول بان الفلك السافل انما يتحرك شوقا الي الفلك العالي كما مر والقائلون به يجعلون اول الافلاك فلكا ساكنا متشوقا غير مشتاق ينقطع به الاحتياج وهذا الراي مما مال اليه ابو البركات البغدادي هو واسنده الي بقراط من القدماء، وانما عبر الشيخ عنه بقوله ربما يقال اشارة الي انه مذهب قوم ومما تقدم ابطال هذا الراي في الفصل الثاني عشر من هذا النمط لم يتعرض ههنا لذلك واذا ثبت انها انما تتحرك شوقا الي متشوقاتها المجردة لا الي الاجسام المحيطة بها فعلي مذهب القايلين بنفوس تسعة تكون العقول المتشوقة ايضا تسعة عاشرها العقل المخصوص بالافاضة في عالم الكون والفساد الذي يسمونه العقل الفعال وعلي المذهب الذي ذهب الشيخ اليه يكون عددها بعدد الافلاك والكواكب بزيادة واحد واعلم ان العدد المثبت بالدليل هو ما يقطع بان العقول ليست اقل منه واما كونها اكثر منه فمن المحتمل اذ لم يدل

علي

علي امتناعه دليل **قوله** وتعلم انها لم تختلف اوضاعها وحركاتها ومواضعها بالطبع الا وليست من طبيعة واحدة بل هي طبايع شتي وان جمعها كونها بحسب القياس الي الطبايع العنصرية طبيعة خامسة، وهذا هو المطلوب الرابع وهو معرفة اختلاف الاجرام العالية بطبايعها والشيخ استدل علي ذلك باختلاف الاوضاع والايون والحركات التي هي مقتضيات الطبايع كما تقدم بيانه فاذن هي مختلفة بالانواع وكل نوع منها لا يوجد الا في شخص واحد ويجمعها معني مشترك يقتضي اشتراكها في استدارة الاشكال والحركات وامتناع زوالها عن الايون والاشكال وذلك المعني طبيعة عامة هي مبدا جنسي يشتمل عليها وهي التي تسمي بالقياس الي الطبايع العنصرية طبيعة خامسة **قوله** فيبقي لك ان تنظر هل يجوز ان يكون بعضها سببا قريبا للبعض في الوجود ام اسبابها تلك الجواهر المفارقة ومن ههنا تتوقع منا بيان ذلك لك، هذا هو البحث علي توقف المبادي الفاعلية لهذه الاجرام اهي اجرام مثلها ام جواهر مفارقة والوعد لبيان ذلك **هداية** اذا فرضنا جسما يصدر عنه فعل فانما يصدر عنه اذا صار شخصه ذلك الشخص المعين فلو كان جسم فلكي علة لجسم فلكي يحويه لكان اذا اعتبرت حال المعلول مع وجود العلة وجدتها الامكان واما الوجود والوجوب فبعد وجود العلة ووجوبها ولكن وجود المحوي وعدم الخلا في الحاوي هما معا فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب علي تشخص المعلول فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبه او غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء المحوي واجبا مع وجوبه وقد بان انه يكون ممكنا مع وجوبه وان كان غير واجب فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلاء غير ممتنع بذاته بل بسبب وقد بان انه ممتنع بذاته فليس شي من السماويات علة لما تحته وللمحوي فيه، **قال** الفاضل الشارح هذا الفصل مع خمسة فصول بعده يشتمل علي الطريقة الرابعة لاثبات العقول وهي ان تبين امتناع كون الاجسام والجسمانيات عللا لشي من الاجسام ويلزم منه ان يكون عللها المفارقات ولا يجوز ان يكون الاول تعالي علة لها لامتناع صدور الجسم عنه بلا واسطة كما مر فاذن عللها

ضعها

مفارقات بعد الاول وهي المتروك اقول والمقصود من هذا
الفصل بيان امتناع كون بعض الاجسام العالية علة للبعض ولما
كانت الاجسام العالية منقسمة الي حاو ومحوي وكانت علية الحاوي
علي تقدير الجواز اقرب الي الوهم قدم بيان امتناعها واعلم ان
البرهان قايم علي امتناع صدور جسم عن جسم او مما يحل في جسم
علي الوجه العام علي ما سياتي لكن لما كان لبيان امتناع كون
كل جسم حاو علة لمحويه طريق خاص وهو استلزامه لثبوت
الخلاء قدم ذكر هذا الوجه ووسمه بالهداية فان سلوك الطرق
الخاصة الي الهداية اهوج من سلوك الشوارع العامة وهذه
الطريقة مبنية علي ثلاث مقدمات احداها ان الجسم لا يمكن
ان يكون علة موجدة لشي الا بعد صيرورته شخصا معينا
فان الطبايع النوعية ما لم تكن اشخاصا معينة لم توجد في الخارج
والثانية ان العلة لما كانت متقدمة بالذات علي معلولها
كان وجوب المعلول ووجوده متاخرين عن وجود العلة فاذا
اعتبر المعلول مع وجود العلة كان حاله حينئذ الامكان لانه
لم يجب بعد وكل ما لم يجب وكان من شانه ان يجب فهو ممكن
والثالثة ان الشيين اللذين يكونان معا لا معية المصاحبة
الاتفاقية بل معية بحيث لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر
فانهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان لان تخالفهما في ذلك
يقتضي امكان انفكاكهما وتقرير الحجة بعد تقرير هذه المقدمات
بان يقال لو كان الحاوي علة للمحوي لسبقه متشخصا لما بيناه
في المقدمة الاولي وحينئذ كان وجود المحوي اذا اعتبر مع
وجود الحاوي المتشخص موصوفا بالامكان لما بيناه في المقدمة
الثانية ولكن عدم الخلاء في داخل الحاوي امر يقارن اعتباره
اعتبار وجود المحوي بحيث لا يمكن انفكاكه عنه فانه يلزم
ان يكون هو ايضا مع وجود الحاوي المتشخص ممكنا لما بيناه
في المقدمة الثالثة لكنه في جميع الاحوال واجب والا لكان
الخلاء ممكنا لكنه ممتنع لذاته هذا خلف فاذن الحاوي ليس
بعلة للمحوي واعلم ان قولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه
ان للخلاء ذاتا هي المقتضية لامتناع وجوده بل معناه ان
تصوره هو المقتضي لامتناع وجوده والمقارن للمحوي هو نفي

ما

اي واذا علم ان بين عدم الخلا ووجود
المحوي مقارنة لا علي سبيل الاتفاق
بل علي وجه التلازم كما ذكره

ما يتصور منه فان المحوي من حيث هو ملاء لا يتصور الا مع
ذلك النفي وذلك النفي لا يتصور الا مع تصور المحوي من حيث
هو ملاء واذا تحقق هذا سقط ما يمكن ان يتشكك به وهو
ان يقال كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ما معه اعني
وجود المحوي واجبا بغيره وذلك لان ذلك الغير الذي يفيد وجود
المحوي في هذا الفرض هو الذي يجعل المحوي بحيث يمكن ان
يتصور معه الخلاء حتي يحكم بوجوب عدمه بالمعني المذكور
ولذلك حكم بامتناع افادته وجود المحوي فالحاصل ان المحوي
يكون واجبا بغيره واذا لم يكن معلولا للحاوي اما مع كونه معلولا
للحاوي فهو ممتنع لذاته لا واجب بغيره ونعود الي المتن هو
ونقول قوله الشيخ انا فرضنا جسما الي قوله ذلك التشخص المعين
اشارة الي المقدمة الاولي وقوله فلو كان جسم فلكي الي قوله
وجدتها الامكان متصلة هي اصل القياس فان القياس
استثنائي وانما اورد تاليها كليا غير متخصص بهذا الموضع
تمهيدا لايراده متخصصا وقصدا لمزيد الايضاح وهذا التالي
هو المقدمة الثانية وقوله اما الوجود والوجوب فبعد
وجود العلة ووجوبها بيان لذلك الحكم الكلي وقوله ولكن
وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي هما معا استثناء للتالي
علي سبيل الاجمال وفيه اشارة ما الي المقدمة الثالثة ثم
انه عاد وجعل التالي متخصصا بهذا الموضع بقوله فاذا
اعتبرنا التشخص الحاوي العلة كان معه للمحوي امكان لان
تشخص العلة متقدم في الوجود والوجوب علي تشخص المعلول
ثم عاد الي بيان استثناء التالي مفصلا فقال فلا يخلو اما ان
يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوبها اي مع وجوب الحاوي او
غير واجب مع وجوبه فان كان واجبا مع وجوبه كان الملاء
المحوي واجبا مع وجوبها ايضا لما بيناه في المقدمة الثالثة
لكنه يجب ان يكون ممكنا معه هذا خلف وان كان عدم الخلاء
غير واجب مع الحاوي فهو ممكن في نفسه واجب بعلة فالخلا
غير ممتنع بذاته بل بسبب هذا خلف فاذن ليس شي من
السماويات علة للمحوي فيه وذكر الفاضل الشارح ان قوله
فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الي قوله علي تشخص المعلول تكرار

بما قرره اولا والاولى حذفه لئلا يتشوش نظم الحجة بسببه والكلام
ينتظم بحذفه وضم ما قبله الى ما بعده واقول الاقتصار على ما
قرره اولا غير كاف في هذا الموضع لانه لم يقرر هناك الا كون المعلول
ممكنا مع العلة واجبا بعده فالاقتصار عليه لا يفيد مقارنة عدم
الخلاء للمحوي المعلول فان المحوي ما لم يتحدد بالحاوي المتشخص
مكانه لم يجب للخلاء ولا لعدمه اعتبار معه ثم لو قدر انه افاد
ذلك لصار البرهان حينئذ مقتضيا لامتناع اسناد شيء من
الاجسام الى علة اصلا لانه يقتضي كون الخلاء مع تلك العلة
ممكنا فاذن الواجب ان يقيد العلة بكونها جسما متشخصا حاويا
والمعلول بكونه محويا ليستقيم البرهان فان تاخر مثل هذا المعلول
عن مثل هذه العلة يقتضي ثبوتا للخلا الممتنع بذاته ولما تقرر
هذا فاقول ان رام احد نظم ما اورد في المتن فالاصوب ان
يقدم قوله فاذا اعتبرنا تشخص الحاوي الى قوله على تشخص
المعلول على قوله ولكن وجود المحوي وعدم الخلاء في الحاوي
هما معا ثم يضم هذا الى قوله فلا يخلو اما ان يكون عدم الخلاء
واجبا الى اخره فانه بذلك يصير تقرير تالي المتصلة متقدما
على تقرير الاستثناء ويسقط منه ما يوهم التكرار ولا يبعد ان
الاصل قد كان هكذا وان هذا التقديم والتاخير انما وقع من
غفلة الناسخ والله اعلم واما اعتراض الفاضل الشارح بانه
الحكم بكونه ما مع المتاخر متاخرا كالحكم بكونه ما مع المتقدم
متقدما والعقل الذي هو علة المحوي انما يوجد مع الحاوي
عندهم فيتقدمه على المحوي بالذات يقتضي تقدم الحاوي
ايضا عليه ويعود المحذور فغير متوجه لدلالة المع في
الموضعين بالاشتراك اللفظي على معنيين مختلفين فان
احدهما يدل على المصاحبة الاتفاقية بين شيئين يمكن
انفكاك احدهما من الاخر من حيث ذاتاهما والثاني على ملازمة
ذاتية بين شيئين لا يمكن ان ينفك احدهما عن الاخر كما مر في
النمط الاول قوله واما ان يكون المحوي علة لما هو اشرف
واقوى واعظم منه اعني الحاوي فغير مذهوب اليه بوهم
ولا ممكن ثم لما فرغ عن بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي
اشار الى القسم الباقي وهو كون المحوي علة للحاوي وذكر ان

انما يسقط وهم التكرار ان لو حمل المعلول
في قوله لكانا اذا اعتبرت حال المعلول على
مطلق المعلول حتى يكون معناه لكانا اذا
اعتبرت حال كل معلول مع علته وجدتها
الامكان لكن هذا التالي لا يلزم ذكر المقدم
وان حمل المعلول على المحوي حتى يكون
اللام للعهد فلا محيص عن التكرار ه

الوهم

الوهم لا يذهب الى هذا القسم ذهابه الى القسم الاول وذلك لان
الوهم انما يذهب الى ما يتصور فيه مناسبة او مشابهة بوجه
ما للحق ولما كانت العلة اتم وجودا من المعلول لاستغنائها عنه
وافتقاره اليها وكان الحاوي اشرف من المحوي لكونه ابعد عما
من شانه ان يتغير ويفسد منه واقوى واعظم منه لاشتماله
بحسب الصورة والمقدار على ما هو مثله مع زيادة كان اسناد
العلية الى الحاوي اشبه بالحق من اسنادها الى المحوي ثم ذكر
ان ذلك مع انه غير مذهوب اليه بوهم ليس بممكن على ما سيأتي
من بيان امتناع كون الجسم علة لجسم اخر والفاضل الشارح
نسب قول الشيخ هذا الى الخطابة ظنا منه بانه مجرد التلفظ بالشرف
خطابة وليس كذلك لانه لو علل امتناع هذا القسم بالشرف لكان
بيانه خطابيا لكنه لم يعلل بذلك الا كونه غير مذهوب اليه بوهم
واما كونه غير ممكن فمعلل بما سياتي وللمبرهن ان يستعمل كل شيء
من اثبات ما يناسبه على ما تبين في صناعته وهم وتنبيه
ولعلك تقول هب ان علة الجسم السماوي غير جسم فلابد لك من
ان تقول انه يلزم من غير الجسم حاو ومحوي سواء كان عن واحد
او عن اثنين ولا محالة ان امكان الخلاء مع وجود الحاوي قد
يعرض ههنا كما عرض فيما مضى ذكره لانك تجعل للحاوي وجودا
عن علة قبل وجود المحوي فاسمع واعلم ان الحاوي انما كان
وجوده يصحب امكان المحوي اذا كان علة تسبق المحوي فيكون
للمحوي مع وجوده امكان حتى يتحدد بوجوده السطح فلا يجب
معه ما يملاه ان كان معلولا بل يجب بعده واما اذا لم يكن
علة بل كان مع العلة لم يجب ان يسبق تحدد سطحه الداخل وجود
الملاء الذي فيه لانه ليس هناك سبق زماني اصلا واما
الذاتي فانما يكون للعلة لا لما ليس بعلة بل مع العلة بل نقول
ان الحاوي والمحوي وجبا معا عن شيئين تقرير الوهم انه يقال
لو سلم لك ان علل الاجسام السماوية ليست بجسم لكنك تجعل
الحاوي معلولا لعلة متقدمة على علة وجود المحوي فيكون
متقدما عليه سواء جعلت الحاوي وعلة المحوي صادرين عن
علة واحدة او عن اثنين ويلزمك على ذلك ايضا القول بامكان
الخلاء مع وجود الحاوي لتقدمه كما لزم على القول بكون الحاوي

علة وعلي قول الشيخ سواء كان عن واحد في قوله فلا بد لك من ان تقول انه يلزم من غير الجسم ها و محوي سواء كان عن واحد او عن اثنين اشكال لان تفسير كلامه ان كان هكذا سواء كان لزوم الحاوي والمحوي او لزوم علتيهما عن واحد او عن اثنين قيل لو كان الحاوي والمحوي او علتاهما عن واحد لم يكن للحاوي وجود قبل وجود المحوي ولا العلة الحاوي قبل علة المحوي فلم يمكن ان يتوهم للحاوي تقدم بوجه ما انما يتوهم تقدمه ههنا بان يكون لعلته تقدم علي علة المحوي وحينئذ لا تكون العلتان واحدة ولا عن واحد وان فسر علي ما فسرناه اولا وهو ان يقال سواء كان لزوم الحاوي وعلة المحوي عن واحد او عن اثنين لم يكن مطابقا للمتن وان اضمر في كون الحاوي والمحوي عن واحد ان يكون احدهما بتوسط دون الاخر لم يكن خاليا عن تعسف ما واقول في حله اختلف القائلون باستناد السماويات الي مباديها فقال بعضهم انها باسرها تستند الي العلة الاولي وانما تختلف صدوراتها عنها بحسب ترتب العقول التي هي شروط تتوقف تلك الصدورات عليها فالحاوي لكونه صادرا بحسب شرط اقدم يكون اعلي مرتبة من المحوي وقال بعضهم انها تستند الي علل مختلفة المراتب وهي العقول فاذن قول الشيخ سواء كان لزوم الحاوي والمحوي عن واحد او عن اثنين ان لم يكن مفسرا بشي مما مر كان اشارة الي المذهبين فانه تقدم الحاوي يمكن ان يتوهم علي التقديرين وتقرير التنبيه لازالة الوهم ان يقال تقدم الحاوي علي المحوي المستلزم لامكان الخلا انما يلزم عند كون الحاوي علة وذلك لا يمكن الا عند تشخصه وتحدد مقعره الذي هو مكان المحوي وعدم وجوب ما يملاه مع حصول ذلك التحدد لكون المحوي معلولا اما اذا لم يكن الحاوي علة بل كان مع العلة علي الوجه المذكور لم يجب تقدم فان ما مع المتقدم بالمعية الاتفاقية لا يكون متقدما اللهم الا اذا كان التقدم زمانيا اما الذاتي فانما يكون للعلة لا لما يتفق ان يكون معها والمراد من التقدم الذاتي ههنا هو احد قسميه الخاص بالعلل لا الذي يكون بالطبع لان التقدم بالطبع غير متصور ههنا فان المحوي لا يستلزم الحاوي بحسب ذاته المجردة عن الاضافة من غير انعكاس والمتاخر بالطبع

يجب

يجب ان يستلزم المتقدم من غير انعكاس واعتراض الفاضل الشارح بان الحاوي وان لم يكن علة لكنه ان فرض متقدما بالطبع عاد الالزام والشيخ لم ينف هذا الاحتمال ساقط بذلك **وهم وتنبيه** او لعلك تزيد فتقول اذا اخرج علي الاصول التي تقررت انه قد يوجد من غير الجسم ها و واحد غير جسم يوجد عنه هذا الاخر المحوي فيكون وجوبه الحاوي مع وجوب الغير الجسم الاخر بالذات ولكن المحوي معلول لغير الجسم الاخر فانه اذا اعتبرته له معية مع هذا الاخر كان ممكنا فيكون في حال ما تحت الحاوي فالمحوي ممكن فجوابك ان هذا هو الطلب الاول عند التحقيق وجوابه ذلك بعينه فان المحوي انما هو ممكن بحسب قياسه الي الاخر الذي هو علته وذلك القياس لا يعرض فيه امكان الخلا بوجه انما يعرضه تحدد الحاوي في باطنه ثم تحدد الحاوي لا سبق له علي المحوي وليس كل ما هو بعد مع فهو بعد لان القبلية والبعدية اذا كانتا بحسب العلية والمعلولية فحيث لم تكن علية ومعلولية لم تجب بعدية ولا قبلية ولما لم تجب ان يكون ما مع العلة علة لم تجب ان يكون ما مع القبل بالعلية قبلا اللهم الا بالزمان، هذا الوهم هو الوهم المذكور في الفصل السابق مع زيادة بيان وهي ان الحاوي والعقل الذي هو علة المحوي لما صدرا معا عن علة واحدة فقد وجبا عنها معا والمحوي ليس مع وجوب احدهما الذي هو علته واجبا فلا يكون مع وجوب الاخر الذي هو الحاوي ايضا واجبا وحينئذ يعود المحذور والتنبيه للجواب هو الذي سبق مع مزيد ايضاح وهو غني عن الشرح **وهم وتنبيه** ولعلك تقول ان الحاوي والمحوي جميعا معا بحسب اعتبار نفسيهما غير واجبي الوجود فخلو مكانيهما غير واجب الوجود فاسمع ان هذين اذا اخذا معا ممكنين لم يكن هناك تحدد لشي ولا مكان آن لم يملا كان خلاء انما يعرض ما يعرض اذا كان محدد فيلزم مع تحديده ان يكون الحد محيطا بملاء او غير محيط به فيكون خلاء هذا الفصل واضح وقد مر بيان ما يناسبه في اثناء شرح بيان امتناع كون الحاوي علة للمحوي **اشارة** وهذا القول واحد بعينه نسبة التقدم الي صورة الجسم الحاوي او نفسه

التي تكون كصورته او الي جملته اي البرهان المذكور علي امتناع كون الحا
علة للمحوي قايم سوا جعلت العلة صورة الحاوي او نفسه التي تكون مبدا
لصورته اي تكون هي كصورته او عين صورته او جعلت العلة جملة
الحاوي فانه استلزام امكان الخلا حاصل مع الجميع لان العلة مالم يتم
وجودها لا تكون علة واي هذه الاشيا يفرض علة فانه لا يتم موجودا
الا مع الجميع تذنيب قد استبان انه ليست الاجسام السماوية
عللا بعضها لبعض وانت ايضا اذا فكرت مع نفسك علمت ان الاجسام
انما تفعل بصورها والصور القايمة بالاجسام والتي هي كمالية لها
انما يصدر عنها افعالها بتوسط ما فيه قوامها ولا توسط للجسم بين
الشي وبين ما ليس بجسم من هيولي او صورة حتي يوجدهما اولا
فيوجد بهما الجسم فاذن الصور الجسمية لا تكون اسبابا للهيوليات
الاجسام ولا لصورها بل لعلها تكون معدة لاجسام اخر لصور ما يتجدد
عليها او اعراض لما بين امتناع كون كل حاو من السماويات علة لما
يحويه وكان من المستبعد ان يكون المحوي علة لحاويه كان الحكم بان
الاجسام السماوية ليست عللا بعضها لبعض مما يقبله الاذهان بسرعة
فجعل الشيخ هذا الحكم نتيجة للفصول المتقدمة لكن لما كان احد الحكمين
الاولين غير برهاني ختم الباب بايراد البرهان العام علي امتناع كون جسم
علة لجسم اخر وهذا البرهان مع قربه من الوضوح مبني علي مقدمات
احداها ان الجسم انما يفعل بصورته لانه انما يكون موجودا بالفعل
بصورته وانما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فانه ما لا يكون
موجودا بالفعل لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يمكن ان يفعل بمادته لانه
يكون بها موجودا بالقوة ولا يكون من حيث هو بالقوة فاعلا والفاضل
الشارح علل امتناع كون المادة فاعلة بان المادة قابلة والشي
الواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا ثم ناقضه بانه قال نص الشيخ في
النمط السابع علي ان علم الباري تعالي بغيره صور في ذاته فذاته
البسيطة فاعلة وقابلة معا واقول واما تعليله المذكور فباطل
لان الشي الواحد انما لا يكون قابلا وفاعلا معا لشي واحد فان الفاعل
يجب ان يصدر عنه المفعول والقابل لا يجب ان يحل فيه المقبول بل
يمكن والواحد لا تكون نسبته الي واحد اخر بالوجوب والامكان
معا واما اذا اختلف المقبول والمفعول فقد يكون مثلا كالنفس فانها
قابلة عما فوقها فاعلة فيما دونها وههنا لو كانت مادة الجسم فاعلة

لجسم

لجسم اخر لكانت فاعلة بالنسبة الي ذلك الجسم وقابلة بالنسبة الي الصورة
الحالة فيها وهما متغايران فاذن التعليل بذلك باطل واما قوله الشيخ
نص علي ان علمه تعالي صور في ذاته فان كان علي ما ذكره كان للشيخ
ان يقول انه باعتبار كونه فاعلا للاشيا غير اعتبار كونه عقلا مجردا يجب (عاقلا خ س)
ان تقارنه صور المعقولات وان كان موضوع الاعتبارين شيا
واحدا فهو بالاعتبار الاول فاعل تلك الصور وبالاعتبار الثاني
قابلها علي ان الحق في ذلك ما سنذكره في موضعه المقدمة
الثانية ان الافعال الصادرة عن صور الاجسام انما تصدر عنها
بمشاركة الوضع وذلك لان الصور صنفان صور تقوم بمواد الاجسام (م)
كالصور الجسمية والنوعية وهي كما ان قوامها بمواد تلك الاجسام
فكذلك ما يصدر عنها بعد قوامها انما يصدر بوساطة تلك المواد فيكون
بمشاركة من الوضع ولذلك فان النار لا تسخن اي شي اتفق بل ما
كان ملاقيا لجرمها او كان من جرمها بحال والشمس لا تضي كل شي
بل ما كان مقابلا لجرمها وصور قوامها بذاتها لا بمواد الاجسام
كالانفس المفارقة بذواتها دون افعالها لكن النفس انما جعلت خاصة
بجسم بسبب ان فعلها من حيث هي نفس انما يكون بذلك الجسم وفيه (اي لذلك الجسم ه)
والا لكانت مفارقة الذات والفعل جميعا لذلك الجسم وحينئذ لم يكن
نفسا لذلك الجسم هذا خلف فقد ظهر ان الصور انما تفعل بمشاركة
الوضع المقدمة الثالثة ان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان
يكون فاعلا الا فيما له وضع له والا لكان فاعلا من غير مشاركة الوضع
هذا خلف المقدمة الرابعة ان علة الجسم تكون اولا علة لجزيه
اعني مادته وصورته وهذا قد تقرر فيما مضي وبعد تقرير (في النمط الرابع في الاشارة التي اولها كل علة جملة هي غير شي من احادها فهي علة للاحاد اولا ثم للجملة ه)
المقدمات نعود الي المتن ونقول قوله الاجسام انما تفعل
بصورها اشارة الي المقدمة الاولي وقوله والصور القايمة
بالاجسام والتي هي كمالية لها يعني النفوس انما يصدر عنها افعالها
بتوسط ما فيه قوامها اشارة الي المقدمة الثانية وقوله ولا
توسط للجسم بين الشي وبين ما ليس بجسم من هيولي او صورة
اشارة الي المقدمة الثالثة وقوله حتي يوجدهما اولا فيوجد
بهما الجسم اشارة الي المقدمة الرابعة وقوله فاذن الصور الجسمية
لا تكون اسبابا لهيوليات الاجسام ولا لصورها نتيجة وهناك يتبين
امتناع صدور الاجسام عنها ويتم البرهان وقوله بل لعلها تكون معدة

لاجسام اخر لصور ما يتجدد عليها او اعراض اشارة الى كيفية تأثير
الصور في الاجسام الاخر وذلك بان تجعل موادها معدة لقبول صور
تفيض عليها من مفيض الصور كالنار التي تجعل مادة ماء مجاورة
بالتسخين معدة لقبول صورة هوائية تتجدد على تلك المادة او تجعلها
معدة لقبول اعراض فان بعض الاعراض ايضا يفيض على الاجسام
من علل مفارقة عند صيرورة تلك الاجسام مستعدة لقبولها ولذلك
تبقى موجودة بعد انعدام ما يظن انه علة لها وذلك كالشمس
التي تعد الاجسام للتسخين وتبقى السخونة موجودة بعد زوال
الشمس عن مقابلتها وهذا الفصل اخر الفصول المشتملة على اثبات
العقول هداية وتحصيل قد بان لك ان جواهر غير جسمانية موجودة
وانه ليس واجب الوجود الا واحدا فقط لا يشاركه شيء اخر في جنس
ولا نوع فتكون هذه الكثرة من الجواهر الغير الجسمانية معلولة وقد
علمت ايضا ان الاجسام السماوية معلولة لعلل غير جسمانية فتكون
هي من هذه الكثرة وقد علمت ان واجب الوجود لا يجوز ان يكون
مبدأ لاثنين معا الا بتوسط احدهما ولا مبدأ للجسم الا بتوسط
فيجب اذن ان يكون المعلول الاول منه جوهرا من هذه الجواهر
العقلية واحدا وان تكون الجواهر العقلية الاخر بتوسط ذلك
الواحد والسماويات بتوسط العقليات قد ثبت بالطرق الاربعة
المذكورة وجود جواهر مجردة عقلية كثيرة وثبت فيما مر ان واجب
الوجود واحد وان وجوب الوجود غير مقول على كثرة قول الاجناس
او الانواع فاذن هذه الجواهر ممكنة الوجود لذواتها وانها معلولة
للاول فهذه فائدة لاجلها وسم الفصل بالهداية ثم انه شرع في بيان
مراتب الموجودات ومهد لذلك اصولا فذكر انه قد ثبت من استناد
السماويات الى علل غير جسمانية ومن امتناع كون الواجب مبدأ الا
لواحد وامتناع كون ذلك الواحد جسما او جسمانيا او نفسا احكام
ثلاثة احدها ان المعلول الاول واحد من هذه الجواهر والثاني
ان باقيه هذه الجواهر صادرة من الواجب بتوسط ذلك الواحد
والثالث ان السماويات صادرة من هذه الجواهر ولاجل هذه الفوائد
وسم الفصل ايضا بالتحصيل زيادة تحصيل وليس يجوز
ان يترتب العقليات ترتيبا ويلزم الجسم السماوي عن اخرها لان
لكل جسم سماوي مبدأ عقليا اذ ليس الجرم السماوي بتوسط

جرم

جرم سماوي فيجب ان تكون الاجرام السماوية تبتدئ في الوجود
مع استمرار باق في الجواهر العقلية من حيث لزوم وجودها نازلة
في استفادة الوجود مع نزول السماويات هذا الفصل يشتمل على
ثبوت حكم اخر متفرع على ما مر وهو وجوب استمرار العقول
المترتبة الصادرة عن المبدأ الاول مع صدور السماويات وان
كانت السماويات مبتدئة بعدها وذلك لان العقول ان انقطعت
قبل انقطاع السماويات بقيت الباقية منها غير مستندة الى
العلة لانها لا يمكن ان تستند الى غير العقول فاذن العقول
نازلة في استفادة الوجود منها الى عقل الفلك الاخير واعلم
ان الشيخ لم يجزم بكون العقل الاول علة للفلك الاول ولا بانقطاع
العقول عند الفلك الاخير ولا بوجوب تواليها في علية الافلاك
المتوالية ولا بمساواة العقول للافلاك في العدد بل جزم بكونها
مع الافلاك مستمرة وبانها لا تكون اقل عددا من الافلاك فان
الحكم الجزم فيما عدا ذلك مما لا يصل اليه العقول البشرية ويظهر
من ذلك ان اعتراض الفاضل الشارح على الشيخ بتجويز ما لم يجزم
هو به سخيف زيادة تحصيل من الضرورة اذن ان يكون جوهر
عقلي يلزم عنه جوهر عقلي وجرم سماوي اراد ان يبين كيفية
صدور الكثرة عن المبدأ الاول فبدأ بالاشارة الى اول كثرة
وجب صدورها عنه وهي جوهر عقلي وجرم سماوي معا
وذلك لان صدور وجوب الاجرام السماوية عن الجواهر العقلية
مع استمرار وجود الجواهر العقلية يقتضي بالضرورة صدور
جرم سماوي وجوهر عقلي معا عن جوهر واحد عقلي ولكن
القول بصدور شيئين عن شيء واحد يناقض القول بان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد في بادي الرأي بل القول بان الواحد
لا يصدر عنه الا واحد يقتضي اذا فهم على الاطلاق الذي
يقتضيه مجرد هذه العبارة ان يكون الصادر عن المبدأ الاول
شيئا واحدا وعن ذلك الواحد واحدا اخر وهلم جرا حتى
لا يمكن ان يوجد شيئان ليس احدهما في سلسلة الترتيب علة
للاخر اما على الولا او بتوسط الغير من العلل وهذا ظاهر
الفساد فان وجود موجودات كثيرة لا تعلق لبعضها ببعض
معلوم بالضرورة لكن المراد منه ان الواحد لا يصدر عنه الا واحد

اذا كانت جهة الصدور واحدة اما اذا تكثرت جهاته واعتباراته فقد
يصدر عنه اشيا كثيرة غير مترتبة ولذلك حكم بصدور اعراض كثيرة من
مقولات مختلفة عن الطبيعة الواحدة الجسمانية البسيطة لكثرة
جهاتها واعتباراتها المنسوبة الي تلك الاعراض والي هذا المعني اشار
الشيخ بقوله ومعلوم ان الاثنين انما يلزمان من واحد من حيثيتين
وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبداء الاول لانه واحد من
كل جهة متعال عن ان يشتمل علي حيثيات مختلفة واعتبارات
متكثرة كما مر وغير ممتنع في معلولاته فاذن لم يمكن ان يصدر عنه
اكثر من واحد وامكن ان يصدر عن معلولاته فهذا وجه امتناع
اسناد الكثرة الي الاول ووجوب اسنادها الي غيره بالاجمال وبقي
ههنا بيان كيفية تكثر الجهات المقتضية لامكان صدور الكثرة عن
الواحد في المعلولات بالتفصيل ونقدم لذلك مقدمة فنقول
اذا فرضنا مبداء اول وليكن آ وصدر عنه شي واحد وليكن ب
فهو في اولي مراتب معلولاته ثم من الجايز ان يصدر عن آ
بتوسط ب شي وليكن ج وعن ب وحده شي وليكن د فيصير
في ثانية المراتب شيان لا تقدم لاحدهما علي الاخر وان جوزنا ان
يصدر عن ب بالنظر الي آ شي اخر فصار في ثانية المراتب ثلاثة
اشيا ثم من الجايز ان يصدر عن ا بتوسط ج وحده شي وبتوسط
د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط ب ج رابع
وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن ب بتوسط
ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د معا تاسع وعن ج
وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن
السافل بالنظر الي ما فوقه شي واعتبرنا الترتيب في المتوسطات
التي تكون فوق واحدة صار ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة
ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يحصي عددها في مرتبة
واحدة الي ما لا نهاية له فهكذا يمكن ان يصدر اشيا كثيرة في مرتبة
واحدة عن مبداء واحد واذا ثبت هذا فنقول اذا صدر عن
المبداء الاول شي كان لذلك الشي هوية مغايرة للاول بالضرورة
ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم كونه ذا هوية مثلا
فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول

وهو

وهو المسمي بالوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود
وهو المسمي بالماهية فهي من حيث الوجود تابعة لذلك الوجود لان
المبداء الاول لو لم يفعل شيا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل
يكون الوجود تابعا لها لكونه صفة لها ثم اذا قيست الماهية وحدها
الي ذلك الوجود عقل الامكان فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الي
وجودها واذا قيست لا وحدها بل بالنظر الي المبداء الاول عقل
الوجوب بالغير فهو لازم لتلك الماهية بالقياس الي وجودها مع
النظر الي المبداء الاول ولذلك جاز اتصاف كل واحد من الماهية
والوجود بالامكان والوجوب وايضا اذا اعتبر كون الوجود
الصادر عن الاول وحده قايما بذاته لزمه ان يكون عاقلا
لذاته واذا اعتبر ذلك له مع الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول
فهذه ستة اشيا وجود وهوية وامكان ووجوب وتعقل
للذات وتعقل للمبداء واحد منها في اولي المراتب هو الوجود وثلاثة
في ثانيتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للاول
والتعقل بالذات اللازم له لتجرده والتعقل للمبداء الذي استفاده
من الاول واثنان في ثالثتها وهو الامكان والوجوب المتاخران
عن الهوية وذلك باعتبار تاخر الهوية عن الوجود اما باعتبار
تقدمها عليه فهما في ثانية المراتب مع الوجود والتعقلان في
ثالثتها واسم العقل الاول يتناول هذه الامور تضمنا والتزاما وان
كان المعلول الاول من هذه الجملة ليس بالحقيقة الا واحدا
والهوية والامكان يشتركان في انهما حال ذلك المعلول في ذاته
من حيث كونه بالقوة والوجود والتعقل بالذات يشتركان في انهما
حالة في ذاته من حيث كونه بالفعل والوجوب والتعقل للمبداء
يشتركان في انهما حالة المستفادة من مبدائه فهذه الاحوال
الثلاث هي التي يعبر عنها بالتثليث الموجود في العقل والاولي
والثانية يشتركان في انهما حالة في ذاته والثالثة تمتاز عنهما
بانها حالة بالقياس الي مبداءه وهما المرادان من قول من ذكر
التثنيه واذ تقرر هذا فلنرجع الي باقي شرح المتن فنقول قول
الشيخ فمن الضرورة ان يكون جوهر عقلي يلزم عنه جوهر عقلي
وجرم سماوي يدل علي انه لم يجزم بكون العقل الاول مصدرا
للفلك الاول اذ لا سبيل الي ذلك بل حكم بالاجمال بان مصدر الفلك

اي العقل الاول المشتمل علي
هذه الامور المتكثرة

الاول جوهر عقلي سواكان هو اول الجواهر او غيره لكن ان كان اول الافلاك
هو الفلك المحتوي علي جميع الثوابت كما ذهب اليه بعض المتقدمين ه
فالاشبه ان مصدره لايكون هو العقل الاول فان الكثرة فيه لاتبلغ عددا
يمكن اسناد جميع الثوابت اليها بل هو عقل اخر بعد العقل الاول قوله
ولاحيثيتي اختلاف هناك الا ما لكل شي منها انه بذاته امكاني الوجود
وبالاول واجب الوجود وانه يعقل ذاته ويعقل الاول، اشارة الي ان
اسناد الكثرة الي العقل الذي هو معلول الاول لايمكن الا من هذا الوجه
وانما ذكر اربعة امور من الستة المذكورة ولم يذكر الهوية والوجود
لان المعلول الاول عبارة عن مجموعهما معا والحيثيات اللازمة له هي
الاربعة التي ذكرها لاغير وقوله فيكون بما له من عقله الاول الموجب
لوجوده وبما له من حاله عنده مبدا لشي، اشارة الي امرين
احدهما ما يفيض من الاول علي معلوله والثاني ما يحصل للمعلول
بالنظر الي الاول وهما ما يعبر عنهما بتعقل المبدا ووجوب الوجود
اللذين يجمعهما حال المعلول بالقياس الي مبداه وهو افضل حالتيه
المذكورتين التي بها صار مبدا لعقل اخر وقوله وبما له من ذاته مبدا
لشي اخر، اشارة الي حاله في ذاته المشتملة علي الحالتين الباقيتين
التي بها صار مبدا للفلك قوله ولانه معلول فلامانع من ان يكون
هو مقوما من مختلفات، اشارة الي امكان كون المعلولات مشتملة
علي كثرة بخلاف الواجب لذاته وانما اشار بلفظة هو الي العقل الاول مع
جميع كمالاته اللازمة له لا الي ما يكون منه في اول مراتب المعلولات
وحده فان ذلك شي واحد كما مر قوله وكيف لا وله ماهية امكانية
ووجود من غيره واجب، اشارة الي الماهية والوجود اللذين لم يذكرهما
من قبل وانما ذكرهما ههنا لكونهما مقومات لا لوازم ووصفهما بالامكان
والوجوب تنبيها علي استلزامهما للاوصاف المذكورة قوله ثم يجب ان
يكون الامر الصوري منه مبدا للكاين الصوري والامر الاشبه
بالمادة مبدا للكاين المناسب للمادة، اي ينبغي ان يسند علية
للعقل الذي تحته الي حاله التي له بالقياس الي مبداه وعلية
للفلك الذي تحته الي حاله التي له في ذاته فان ذاته بالمادة اشبه
وكماله الفايض عليه من مبداه بالصورة اشبه والمعلول يشبه العلة
ويناسبها ثم صرح ذلك بقوله فيكون بما هو عاقل للاول الذي وجب
به مبدا لجوهر عقلي وبالاخر مبدا لجوهر جسماني ثم اشار بقوله

ونجوز

ونجوز ان يكون للاخر تفصيل ايضا الي امرين يصير بهما سببا لصورة
ومادة جسميتين، الي تفصيل حاله في ذاته الي الحالتين المذكورتين
اعني التي له من حيث كونه بالقوة والتي له من حيث كونه بالفعل فانه
بالاول صار مبدا الهيولي الفلك التي يكون الفلك بها فلكا بالقوة وبالثاني
صار مبدا الصورته التي يكون الفلك بها فلكا بالفعل ولاجل كون الماهية
والامكان عدميين في ذاتهما وجوديين بغيرهما كانت المادة عدمية
بانفرادها وجودية بالصورة ولاجل كون الماهية متقدمة علي
الوجود من حيث العقل متاخرة عنه من حيث الوجود كانت المادة
متقدمة علي الصورة من وجه متاخرة عنها من وجه كما مر في
النمط الاول ولاجل كون الوجود اقرب الي المبدا في الترتيب كانت
للصورة تقدم العلية علي المادة فهذا ما اردنا بيانه وانما اطنبنا
القول فيه لان اكثر الفضلا الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية قد
تحيروا في هذه المسئلة واقدموا لجهلهم بها علي تجهيل المتقدمين
من الحكما والتشنيع عليهم وقد شنع عليهم ابو البركات البغدادي بانهم
نسبوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الي المتوسطة والمتوسطة
الي العالية والواجب اي ينسب الكل الي المبدا الاول ويجعل المراتب
شروطا معدة لافاضته تعالي وهذه مواخذة تشبه المواخذات
اللفظية فان الكل متفقون علي صدور الكل منه جل جلاله وان
الوجود معلول له علي الاطلاق فان تساهلوا في تعاليمهم واسندوا
معلولا الي ما يليه كما يسندونه الي العلل الاتفاقية والعرضية والي
الشروط وغير ذلك لم يكن ذلك منافيا لما اسسوه وبنوا مسايلهم عليه
والفاضل الشارح ممن نسب كلامهم في هذه المسئلة الي الوهن
والركاكة للسبب المذكور وقد ذكر في الشرح ان الشيخ خبط في هذا
الكتاب وفي ساير كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه انما يصدر عقل
وفلك عن العقل الاول لما فيه من الامكان والوجوب وتارة لانه
يعقل نفسه ويعقل غيره ولقد كان من الواجب عليه ان يفصل
فان الجمجمة غير لايقة بهذا الموضع اقول الشيخ لم يجعل الوجوب
وحده مصدرا لعقل اخر في موضع من كتبه التي وقعت الي ه
كالشفا والنجاة والمبدا والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها
من رسايله بل جعل عقله للاول الموجب لوجوده مبدا لعقل اخر
ولعله ذهب في كتاب اخر وقع الي هذا الفاضل الي ما يخالف ذلك

الهوية والامكان هو
الوجود والعقل لذاته هو

واما جعل الامكان وعقله لنفسه مبداين لفلك فعلي ما ذكره ولا
مناقضة بينهما كما مر واما الجسمية التي ذكرها ان كانت فهي لا تدل في
هذا الموضع علي تصوير بل لعريه قد كفي للشيخ لجسميته في موضع غرسنة
المس الفصيا رفيه فضلا وشرفا ثم انه اشتغل ببيان ان الامور
المذكورة من الامكان والوجوب والوجود وغيرها لا يصلح للعلية
في هذا الموضع وكرر ما ذكره مرارا من كونها امورا عدمية وامورا
مشتركة متساوية في جميع الماهيات وما يجري مجراه والجواب
بعد ما مر من الكلام عليه انها علي تقدير تسليم كونها امورا عدمية
ليست عللا مستقلة بانفسها بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال
العلة الموجدة بها والعدميات تصلح لذلك بالاتفاق واما كونها
امورا مشتركة علي التساوي فليس كما ظنه بل هي مما يقع علي
ما يقال عليه تلك الامور بالتشكيك كما مر في الوجود ثم قال
المعلول الاول لا يجوز ان يكون متقوما من مختلفات والا فكان
الاول علة لها والجواب ان المعلول الاول يطلق علي العقل الاول
مع جميع كمالاته فانه اول ماهية صدرت عن الاول بكمالاتها
ويطلق علي الصادر الاول وحده من غير ان يعتبر معه شي من
لوازمه فعلي التقدير الاول يصح الحكم علي المعلول الاول بانه
متقوم من مختلفات وعلي التقدير الثاني لا يصح ولا مناقضة
بينهما والشيخ قد صرح بذلك في الشفا في هذا الموضع فانه قال
بهذه العبارة ونحن لا نمنع ان يكون عن شي واحد ذات واحدة
ثم يتبعها كثرة اضافية ليست في اول وجودها داخلة في مبدا
قوامها بل يجوز ان يكون الواحد يلزم عنه واحد ثم ذلك الواحد
يلزمه حكم وحال او صفة او معلول ويكون ذلك ايضا واحدا
ثم يلزم عنه لذاته شي وبمشاركة ذلك اللازم شي فيتبع من
هنا كثرة كلها يلزم ذاته فيجب اذن ان يكون مثل هذه الكثرة
هي العلة لامكان وجود الكثرة معا عن المعلولات الاول ثم قال
الفاضل الشارح بعد الحكم بان المعلول الاول لا يجوز ان يكون مركبا
من مقومات وبه يظهر فساد قولهم الجوهر جنس لما تحته لان ذلك
يقتضي كون المعلول الاول مركبا من جنس وفصل اقول
وهذا غلط وقع منه لاشتباه الاجزاء الوجودية بما يجري مجرى
الاجزاء في العقل ثم قال بعد كلام طويل ولو قنعنا بمثل هذه

الكثرة

الكثرة في ان تكون مصدرا للمعلولات الكثيرة فهي حاصلة لذات
الله اذا اخذت مع السلوب والاضافات الكثيرة والجواب ان
الاضافات والسلوب انما تعقل بعد ثبوت الغير فلو جعلت مبدا
لثبوت الغير كان دورا ثم قال والشيخ لم يذكر علي وجوب كون
الاشبه بالصورة مبدا للكاين الصوري والاشبه بالمادة مبدا
للكاين المناسب للمادة دليلا والذي عول عليه في ساير كتبه
ان الاشرف يتبع الاشرف مع انه هو الذي قال في برهان الشفا
واذا رايت الرجل العلمي تقول هذا شريف وهذا خسيس فاعلم
انه غلط فليت شعري كيف استجاز استعمال هذه المقدمة
الخطابية في هذه المباحث العلمية اقول اذا استند مسببا
احدهما اتم وجودا من الاخر الي سببين كذلك وكان المسبب
الاتم اتم وجودا من السبب الانقص وجب اسناده الي السبب
الاتم لان المعلول لا يمكن ان يكون اتم وجودا من علته وهذا
موضع علمي وله نظاير كثيرة لاجلها قال الشيخ في ساير كتبه
في هذا الموضع والافضل يتبع الافضل من جهات كثيرة ثم حكم
لاجل ذلك بان الجوهر المفارق العقلي البري من الامكان لا يتبع
حال علته في ذاتها اعني الطبيعة العدمية الامكانية بل يتبع
حال علته بالقياس الي مبداها اعني الطبيعة الوجوبية
الوجودية وان الجوهر المادي يتبع الحال المناسبة لها علي انه
ليس بمحتاج في بيان صدور كيفية الكثرة عن الواحد الي هذا
التفصيل وهو لم يجزم ايضا بذلك وكيف وهو معترف بالعجز عن
ادراك ما هو دون ذلك من تفاصيل الامور كما ذكره في كتابه
مرارا بل انما ذكر بعد تمهيد بيان صدور الكثرة عن الواحد
احتمال ذلك علي سبيل الاولوية فقط وساير اعتراضات الفاضل
الشارح تتعلق بما مر وهم وتنبيه وليس اذا قلنا ان الاختلاف
لا يكون الا عن الاختلاف يجب ان يصح عكسه حتي يكون الاختلاف
الذي في ذات كل عقل يوجب وجود مختلف ويتسلسل الي غير
النهاية فانك تعلم ان الموجب لا ينعكس كليا ، تقرير الوهم ان يقال
اذا كانت الحيثيات المذكورة الموجودة في العقل سببا لوجود عقل
وفلك معا تحت ذلك العقل وكان كل عقل مشتملا علي مثل تلك
الحيثيات فاذن يجب ان يكون تحت كل عقل عقل وفلك لا الي

نهاية والتنبيه على فساده بان يقال انا اذا قلنا ان كل عقل وفلك
يصدران معا عن عقل فذلك العقل يشتمل على كثرة ولا يلزم من ذلك
ان كل عقل يشتمل على كثرة فقد يصدر عنه عقل وفلك معا فان
الموجب لا ينعكس كليا والعلة في ذلك ان العقول ليست متفقة
الانواع حتى تكون متفقة المقتضيات **تذكير** فالاول يبدع جوهرا
عقليا هو بالحقيقة مبدع وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا
وكذلك عن ذلك الجوهر العقلي حتى تتم الاجرام السماوية وينتهي
الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي ، لما كان الابداع ايجاد
شي بلا توسط آلة او مادة او زمان او غير ذلك وكان العقل الاول
هو الذي اوجده الاول تعالى من غير توسط شي اخر ولا شرط
وجودي ولا عدمي كان المبدع بالحقيقة هو ذلك العقل فقط
واعلم ان قول الشيخ وبتوسطه جوهرا عقليا وجرما سماويا ليس
حكما بان المتوسط بين الاول وبين اول الاجرام السماوية ليس
الا عقل واحد على سبيل الوجوب بل على سبيل الامكان والاحتمال
لما مرّ اذ لا دليل على ذلك وادعى الفاضل الشارح ان قول الشيخ
انه صدور العقل الثاني عن المبدا الاول بتوسط العقل الاول
كلام مجازي لان الموثر عنده في العقل الثاني ليس هو المبدا
الاول بتوسيط بل هو العقل الاول فقط ثم انه لم يويد دعواه
ببينة بل قد كذبه تخصيص الشيخ العقل الاول بانه المبدع بالحقيقة
لان الابداع الحقيقي على ما اقربه هذا الفاضل مفسر بالايجاد
من غير توسط فاذن لو كان موجد العقل الثاني هو العقل الاول
لكان العقل الثاني ايضا مبدعا بالحقيقة وكذلك ساير المعلولات
التي لا تستند الى شي غير عللها القريبة وحينئذ لم يكن لاختصاص
العقل الاول بهذه الصفة وجه وهنالك يتبين ان ما توهمه
ابو البركات ايضا من كلامه ليس بشي وباقي الفصل ظاهر وانما
وسمه بالتذكير لكونه جامعا لمقاصد الفصول المتعلقة بترتيب
العقول والافلاك والغرض منه افادة تصور الجميع معا **اشارة**
فيجب ان يكون هيولى العالم العنصري لازمة عن العقل الاخير
ولا يمتنع ان يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولا
يكفي ذلك في استقرار لزومها ما لم يقترن بها الصور ، يريد بيان
ترتيب صدور ما في عالم الكون والفساد عن مباديها وبدا بالهيولى

المشتركة

المشتركة للعناصر الاربعة فاسندها الى العقل الاخير وهو العقل الذي
لا يلزم عنه جرم سماوي واليه ينتهي العقول ويعرف بالفعال فنقول
لما كانت الاجسام الكاينة من هذه الهيولى قابلة لجميع انواع
التغير والحركة بخلاف الاجرام السماوية لم يمكن ان يكون سبب وجودها
عقلا محضا بل وجب ان يكون ما هو سببها القريب مشتملا على نوع
من التغير والحركة لكن ليس هناك شي يشتمل على التغير والحركة
الا الاجرام السماوية فاذن وجب ان يكون للاجرام السماوية
ضرب من التاثير في تحصيل هذه الاجسام ولما كانت هذه الاجسام
مولفة من هيولى مشتركة وصور مختلفة وكان كل واحد
منهما قابلا للتغير والحركة في حده وجب ان يكون اختلاف صورها
مما يوثر فيه اختلاف في احوال الاجرام السماوية وان يكون
اشتراك مادتها مما يوثر فيه اشتراك في احوال الاجرام السماوية
والاجرام السماوية تشترك في الطبيعة المقتضية للحركة المستديرة
المسماة بالطبيعة الخامسة فيجب ان يكون لمقتضى تلك الطبيعة
تاثير في وجود المادة المشتركة ويكون ما يختلف فيه مبدا لتهيئها
للصور المختلفة ولا يمكن ان يكون ذلك كافيا في ايجاد المادة
اما اولا فلان الاجرام وتوابعها لا يمكن ان تكون عللا لمواد
اجسام اخر كما مرّ واما ثانيا فلان الامور الكثيرة المشتركة في
النوع او الجنس لا تكون وحدها بلا مشاركة من واحد معين
علة لذات واحدة بل تكون بارتباط بواحد يردها الى امر واحد
كما مرّ في النمط الاول في كون الصورة علة فاذن العقل المذكور
هو الذي يفيض عنه بمعاونة الحركات السماوية مادة فيها رسم
صور العالم الاسفل من جهة الانفعال كما انه في ذلك العقل رسمها
على جهة التفعيل وهذا هو المراد من قول الشيخ لا يمتنع ان
يكون للاجرام السماوية ضرب من المعاونة فيه ولكن لا يكفي وجود
العقل والطبيعة المتفقة الفلكية في استقرار لزوم المادة ما لم
تقترن بها الصور كما مرّ بيانه في النمط الاول فان قيل انكم
نفيتم امكان كون الجسم وتوابعه علة لمادة جسم اخر وهنا قد
جعلتم الطبيعة الجسمانية جزءا من علة مادة جسم اخر اجبنا
بان الطبيعة الجسمانية ليست شريكة في افاضتها اصل وجود
المادة بل هي معينة في جعل ذلك الوجود بحيث يقبل التغير

ها

كالاستعدادات في الهيولى والكون والفساد في الصورة م

والحركة في حده كما مر قوله واما الصور فتفيض ايضا من ذلك
العقل ولكن تختلف في هيولياتها بحسب ما تختلف من استحقاقها لها
بحسب استعداداتها المختلفة، لما فرغ عن ذكر كيفية صدور المادة
العنصرية عن مبداها اشتغل بذكر الصورة وبين انها تصدر
ايضا من ذلك العقل ولكن تختلف في الهيولي المشتركة بحسب
الاستحقاقات المختلفة المنسوبة الي الاستعدادات المختلفة
الحاصلة من اختلاف اوضاع العلويات وحركاتها وذلك بان يكون
اذا اختص المادة تاثير من التاثيرات السماوية بلا واسطة جسم
عنصري او بواسطة منه فجعلها علي استعداد خاص بعد العام
الذي كان في جوهره فاض عن هذا المفارق صورة خاصة هي
وارتسمت في تلك المادة فانه هناك مخصصات مختلفة ومخصصا
المادة معداتها والمعد هو الذي يحدث منه في المستعد امر
ما يصير مناسبته لذلك الامر بشي بعينه اولي من مناسبته
لشي اخر فيكون هذا الاعداد مرجحا لوجود ما هو اولي فيه
من واهب الصور ولو كانت المادة علي التهيوء الاول العام
لتشابهت نسبتها الي الصور الا ما يكون بحسب اختلاف المؤثرات فيها
وذلك الاختلاف ايضا ينتسب الي جميع المواد نسبة واحدة فلا يجب
ان يختص به مادة دون مادة الا لامر اخر يرجع اليها وهو
الاستعداد فاذن لا بد في وجود الصور المختلفة من الاستعدادا
المناسبة المختلفة ومثاله الماء اذا افرط تسخينه فان مادته
بذلك تصير بعيدة المناسبة للصورة المائية شديدة المناسبة
للصورة الهوائية وهذا هو الاستعداد فصار من حقها ان
تفيض الصورة الهوائية عليها وتزول الصور المائية منها وهذا
هو الاستحقاق قوله ولا مبدا لاختلافاتها الا الاجرام السماوية
بتفصيل ما يلي جهة المركز مما يلي جهة المحيط وباحوال يدق
عن ادراك الاوهام تفاصيلها وان فطنت لجملتها وهناك توجد
صور العناصر يريد انه يشير الي سبب اختلاف صور العناصر الاربعة
فذكر ان مبدا ذلك الاختلاف هو الاجرام السماوية المقتضية
لتفصيل كرة كرة تلي المركز مما يلي جهة المحيط الي ان ينفصل حشو
الفلك الاخير الي اربع كرات مختلفة الصور وهذا سبب اجمالي
واما السبب التفصيلي فقد دق عن ادراك الاوهام والله اعلم

كما في جزئيات العناصر

الشيخ

الشيخ ذكر في الشفاء ان قوما من المنتسبين الي هذا العلم يعني الكندي
ومن تبعه بعده قالوا ان الفلك لانه مستدير فيجب ان يستدير
علي شي ثابت في حشوه فيلزم من مماسته له التسخن حتي يستحيل
نارا وما يبعد عنه يبقي ساكنا فيصير الي التبرد والتكثف حتي
يصير ارضا وما يلي النار منه يكون حارا ولكنه اقل حرا من النار
وما يلي الارض يكون كثيفا ولكنه اقل تكثفا من الارض وقلة
الحر وقلة التكثف توجبان الرطب فان اليبوسة اما من الحر
واما من البرد لكن الرطب الذي يلي الارض هو ابرد والذي
يلي النار هو احر فهذا سبب كون العناصر ثم قال ان ذلك ليس
بسديد عند التفتيش لانه يقتضي ان يكون الوجود اولا لجسم
ليس له في نفسه احدي الصور المقومة غير الجسمية وانما
يكتسب ساير الصور بالحركة والسكون ثانيا والحق ان الجسم
لا يستكمل له وجود بمجرد الصورة الجسمية التي هي الابعاد فقط
ما لم يقترن به صورة اخري فان الابعاد يتبع في وجودها صورة
اخري تسبق الابعاد وان شيت فتامل حال التخلخل من الحرارة
والتكاثف من البرودة بل الجسم لا يصير جسما بحيث يتبع غيره
في الحركة او يسكن الا وقد تمت طبيعته لكن يجوز ان يكون اذا
تمت طبيعته يستحفظ باصلح المواضع لاستحفاظها فان الحار
يستحفظ حيث الحركة والبارد يستحفظ حيث السكون قال
والاشبه ان يكون الامر علي قانون اخر وهو ان يكون هذه المادة
التي تحدث بالشركة يفيض عليها من الاجرام السماوية اما عن
اربعة اجرام واما عن عدة منحصرة في اربع جمل عن كل واحد
منها ما يهيئها لصورة جسم بسيط فاذا استعدت نالت الصورة
من واهبها او يكون ذلك كله يفيض عن جسم واحد وان يكون
هناك سبب يوجب انقساما من الاسباب الخفية علينا قوله
ويجب فيها بحسب نسبها من السماوية ومن امور منبعثة
عن السماوية امتزاجات مختلفة الاعدادات لقوي بعدها
وهناك تفيض النفوس النباتية والحيوانية والناطقة من
الجوهر العقلي الذي يلي هذا العالم اراد ان يشير الي اسباب
الامتزاجات التي هي مبادي التركيبات فذكر انها انما تجب لسببين
احدهما بسبب العناصر من السماويات والثاني امور منبعثة

عن السماويات اما النسب فكمحاذاة الشمس لموضع من الارض المقتضية
لاضارة ذلك الموضع وبتوسط الضوء لتسخينها وبتوسط السخونة لتخلخل
الجسم المتسخن او اصعاده وبسبب التخلخل او الصعود لاخراجه من
موضعه الطبيعي وبسبب الخروج من موضعه لامتزاجه بغيره واما
الامور المنبعثة من السماويات فكالهيئات الفايضة على الطبايع
والصور والنفوس التي بها يصدر الافعال عنها فانها امور تنبعث عن
الصور الفلكية التي هي مبادي حركاتها فيصير هذه الصور بسببها
فعالة في موادها ومواد غيرها واذا صارت فعالة صارت محركة لهذه
الاجسام مازجة بعضها بالبعض كما نشاهد من القوى الغاذية
فصارت عللا للامتزاجات واعلم ان المراد من الامور المنبعثة عن
السماويات ليس هو تلك الصور والنفوس انفسها لانها ليست منبعثة
عن السماوية انما هي منبعثة عن جوهر مفارق بل المراد تلك الهيئات
المذكورة التي تعد موضوعاتها لان تكون مبادي افعال تخصها وبعد
حصول الامتزاجات عن هذين الشيئين تحدث المزاجات المختلفة وتستعد
بحسب بعدها وقربها من الاعتدال لقبول الصور المعدنية والنفوس
النباتية والحيوانية والناطقة فتفيض تلك الصور والنفوس عليها
من العقل الفعال كما مر تقريره في النمط الثاني قوله وعند الناطقة
يقف ترتيب وجود الجواهر العقلية وهي المحتاجة الى الاستكمال بالالات
البدنية وما يليها من الافاضات العالية وهذه الجملة وانما اوردناها
على سبيل الاقتصاص فان تاملك ما اعطيته من الاصول يهديك
سبيل تحققها من طريق البرهان يشير الى ان اخر مراتب الموجودات
العقلية جوهر عقلي هو النفس الناطقة كما كان اولها جوهرا عقليا
هو العقل الاول الا ان ذلك الجوهر لما كان ابداعيا كان كاملا غنيا في
اول ابداعه بريا من القوة والنقصان كل البراة وهذا الجوهر لما كان
موجودا بوسايط كثيرة محدثا بحدوث مادة كان كمالاته متاخرة عن
وجوده وكان محتاجا الى الاستكمال من افاضات الجواهر العالية العقلية
عليها بالالات البدنية وبما يليها من الاجسام التي تعدها لقبول تلك
الافاضات وبما انتهى الى اخر المراتب قطع الكلام في هذا النمط والفاضل
الشارح اورد شكوكا منها انه الاستعدادات المذكورة ان كانت عدمية
لم تكن اسبابا للترجيح وان كانت وجودية فحكمهم بصدورها عن
السماويات يقتضي اعترافهم بان السماويات صالحة للعلية وحينئذ

يمكن

اي بسبب الحركة ه

يمكن اسناد الصور اليها دون العقل الفعال وان ابوا عن ذلك لقولهم
الصور لا تصدر عن الاجسام فلا كلام في ان اسناد جميع الكيفيات
والقوى والاعراض الجسمانية اليها ممكن وذلك مما لا يذهبون اليه
والجواب ان اسناد الاعراض الى الاجسام يستدعي شرايط كالوضع
المخصوص وغيره فما استجمع تلك الشرايط اسندت اليه وما لم يستجمعها
اسندت الى غيره ومنها انهم لما حكموا بصدور الصور والقوى عن
العقل الفعال فقد حكموا بصدور انواع غير محصورة عنه وهذا
يناقض قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان جعلوا السبب
في ذلك اختلاف القوابل فهلا اسندوا ذلك الصدور الى المبدا الاول
وعللوا الاختلاف بالقوابل وهذا الاعتراض قد نسبه في بعض
كتبه الى الشهرستاني ثم اورد عنه جوابا نسبه الى بعض الناس وهو
ان الواحد يفعل افعالا كثيرة عند تعدد الالات كالنفس الناطقة
او عند تعدد القوابل كالعقل الفعال اما الاول فلما لم يجز ان يفعله
بتوسط الالة ولا المادة لم يمكن اسناد هذه الكثرة اليه اقول
وهذا الجواب ليس بمرضي على اصولهم اذ لا فرق عندهم بين المبدا
الاول وبين العقول المجردة في نفي الفعل بتوسط الالة والمادة
عنها بل انما يجوزونه في النفوس فقط والجواب الصحيح ان يقال
صدور الافعال التي لا تنحصر عن فاعل واحد انما تكون بحسب
حيثيات غير منحصرة فيه واختلاف القوابل لا يمكن ان يكون سببا
لكون الفاعل في نفسه بحيث يمكن ان يصدر عنه تلك الافعال المتكثرة
بل انما هو سبب لتعين كل فعل من تلك الافعال الممكنة الصدور
لكل مادة وتخصص كل مادة به دون غيره فاذن فاعل هذه الصور
والقوى مشتمل على حيثيات غير منحصرة والاول تعالى عن ذلك
فاذن هو جوهر من العقليات متاخر الوجود عما يقرب من المبدا
الاول بحيث يمكن اشتماله على امثال تلك الحيثيات ومنها ان اسناد
الحوادث الى الاحوال السماوية الحادثة تقتضي اسناد تلك الاحوال
الى غيرها حتى تتسلسل الاسباب دفعة او يستند شي الى ما يسبقه
بالزمان وهما ممتنعان عندهم وهذا الشك مكرر وقد تقدم جوابه
النمط السابع في التجريد يريد ان يبين في هذا النمط
وجوب بقاء النفوس الانسانية بعد تجردها عن الابدان مع ما تقرر
فيها من المعقولات وكيفية تقرر المعقولات في الجواهر المجردة العاقلة

اياها ووجوب تعقل الاول الواجب تعالي جميع الموجودات الكلية
والجزية علي الوجه الاشرف علي وجوه التعقل وكيفية كون علمه
سببا لنظام الكل وكيفية وقوع الشرفي الكاينات مع تعقله اياها
من حيث هي خيرات تابعة لذاته التي هي منبع الخير وما يتصل
بذلك من المباحث وانما وسمه بالتجريد لتجرد موضوعات هذه
المسايل عن المواد الجسمانية تنبيه تامل كيف ابتداء الوجود
من الاشرف فالاشرف حتي انتهي الي الهيولي ثم عاد من الاخس
فالاخس الي الاشرف فالاشرف حتي بلغ النفوس الناطقة والعقل
المستفاد، ثم لما ذكر في اخر النمط المتقدم مراتب الموجودات اراد
ان يبتدي في هذا النمط بالاشارة الي مبداء الوجود ومعاده
فان الوجود بذلك الترتب قد صار ذا مبداء ابتدا منه وذا معاد
عاد اليه ومراتب البدو بعد المبداء الاول هي مرتبة العقول
من العقل الاول الي الاخير وبعدها مرتبة النفوس السماوية
الناطقة من نفس الفلك الاعلي الي نفس الفلك الادني وبعدها
مرتبة الصور من صورة الفلك الاعلي الي صور العناصر وبعدها
مرتبة الهيوليات من هيولي الفلك الاعلي الي الهيولي المشتركة
العنصرية وبها ينتهي مراتب البدو ويكون بعدها مراتب العود
اعني التوجه الي الكمال بعد التوجه منه واولها مرتبة الاجسام
النوعية البسيطة من الفلك الاعلي الي الارض وبعدها مرتبة
الصور الاولي الحادثة بعد التركيب كالصور المعدنية وغيرها علي
اختلاف مراتبها وبعدها مرتبة النفوس النباتية باسرها وبعدها
مرتبة النفوس الحيوانية علي اختلافها وبعدها مرتبة النفوس
الناطقة المجردة الانسانية جميعها والمرتبة الاخيرة هي مرتبة
العقل المستفاد المشتمل علي صور جميع الموجودات كما هي اشتمالا
انفعاليا كما كانت العقول في المرتبة الاولي مشتملة عليها اشتمالا
فعليا فبالعقل المستفاد عاد الوجود الي المبداء الذي ابتدا منه
وارتقي الي ذروة الكمال بعد ان هبط عنها وظاهر ان الشرف
اعني البراة عن القوة مرتب في صنفي المراتب علي التكافو ومنته
من الجانبين الي الهيولي التي وجودها ليس الا كونها بالقوة فهي
في نهاية الخسة ويحاذيها في الجانب الاخر العقول المجردة وما فوقها
قوله ولما كانت النفس الناطقة هي التي هي موضوع ما للصور العقلية

اعلم ان العود عبارة في اللغة عن
الرجوع من الشي بعينه ذلك الطريق الذي
سلك اليه حتي ينتهي الي ما بدا منه وههنا
ليس كذلك لان المبداء في الاول العقل
الاول والمنتهي في الثاني العقل المستفاد
اللهم الا ان يبين اتحاد الطريقين بانهما
سلوك من الكمال الي النقصان ومن
النقصان الي الكمال هـ

لان البراة في الاول في المبدا والنقصان
اي القوة في المنتهي وفي الثاني بالعكس هـ

غير

غير منطبعة في الجسم تقوم به بل انما هي ذات الة بالجسم فاستحالة
الجسم عن ان يكون آلة لها حافظا للعلاقة معها بالموت لا يضر جوهرها
بل يكون باقيا بما هو مستفيد الوجود من الجواهر الباقيه، لما
كانت النفس الناطقة واقعة في اخر مراتب العود اشتغل بالبحث
عن حالها بعد تجردها عن البدن فاستدل بتجردها في ذاتها
وكمالاتها الذاتية عن المادة وما يتبعها غير متعلقة الوجود
بشي غير مباديها الدايمة الوجود علي ما بين في النمط الثالث وغيره
علي بقايها بعد الموت كذلك واشار بلفظه لما الي ما ثبت في النمط
الثالث من عدم انطباع النفس في الجسم وبقوله التي هي موضوعة
ما للصور العقلية الي كمالاتها الذاتية الباقية معها ببقايها
التي بها استدل علي امتناع انطباعها في الجسم وبقوله بل انما هي
ذات آلة بالجسم الي كيفية ارتباطها بالجسم علي وجه لا يلزم منه
احتياجها في وجودها وكمالاتها المذكورة اليه ثم جعل قوله
فاستحالة الجسم عن كونه آلة لها لا يضر جوهرها تاليا لما وضعه
بعد لفظه لما واتم مقصوده بقوله بل يكون باقيا بما هو مستفيد
الوجود من الجواهر الباقية وذلك لوجوب بقاء المعلول مع علته
التامة فهذا برهان لمي هو عمدة براهين هذا الباب علي ما ذكره
الشيخ ابو البركات البغدادي واعلم ان اسناد حفظ العلاقة مع
الجسم ههنا الي الجسم ليس بمناقض لاسناده حفظ المزاج الذي هو
سبب العلاقة في النمط الثالث الي النفس لان النفس كما كانت
حافظة لها بالذات فالجسم حافظا ايضا ولكن بالعرض وذلك لان
فساد المزاج المقتضي لقطع العلاقة انما ينطرق من جهة الجسم
وعوارضه ولذلك اسند استحالة البدن عن كونه آلة للنفس
الي الجسم وعدم تطرق الفساد الي الشي مما من شانه ان ينطرق
منه الفساد حفظ ما لذلك الشي لكنه حفظ بالعرض ثم ان الشيخ
اكد هذا المطلوب بما اورده بعد هذا الفصل تبصرة اذا
كانت النفس الناطقة قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل
الفعال لم يضرها فقدان الالات لانها تعقل بذاتها كما علمت لا بالتها
ولو عقلت بالتها لكان لا يعرض للالة كلال البتة الا ويعرض للقوة
كلال كما يعرض لا محالة لقوي الحس والحركة ولكن ليس يعرض هذا
الكلال بل كثيرا ما تكون القوي الحسية والحركية في طريق الاخلال

المراد بالكمالات الذاتيه ههنا هي
الحاصلة للذات اعني المعقولات
المتقررة فيها لا ما يكون للذات علة
تامة لعروضه كالزوجية للاثنين
هـ

والقوة العقلية اما ثابتة واما في طريق النمو والازدياد وليس اذا
كان يعرض لها مع كلال الالة كلال يجب ان لا يكون لها فعل بنفسها ولكن
لانك علمت ان استثناء عين التالي لا ينتج وازيدك بيانا فاقول
ان الشيء اذا عرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه فليس ذلك
دليلا علي ان لا فعل له في نفسه واما اذا وجد ولا يشغله غيره
ولا يحتاج اليه دل علي ان له فعلا بنفسه ، التبصرة جعل غير البصير
كالاعمي بصيرا والتنبيه جعل غير اليقظان كالنائم يقظانا وفي تسمية
هذا الفصل بالتبصرة دون التنبيه تعريض بان البحث المذكور اوضح
من الابحاث المذكورة في الفصول الموسومة بالتنبيهات لان هذه
المبالغة عند حث الغافل عن ادراك الشيء الحاضر امامه انما تكون
في نسبته الي العمي اكثر منها في نسبته الي النوم واما كون هذا
البحث اوضح من غيره فلانه يفيد استبصار العاقل الذاته بذاته
وما عداه يفيد استبصاره بغيره فقوله اذا كانت النفس الناطقة
قد استفادت ملكة الاتصال بالعقل الفعال لم يضرها فقدان
الالات تكرار لما سلف في الفصل المتقدم مع مزيد فائدة وهي
ان فقدان الالات بعد حصول ملكة الاتصال للنفس بالعقل الفعال
لا يضرها في بقائها في نفسها ولا في بقائها علي كمالاتها الذاتية المستفادة
من العقل الفعال فان الفاعل والقابل لها موجودان معا عند
فقدان الالات والالات المفقودة ليست بالات لها بل لغيرها وقوله
لانها تعقل بذاتها كما علمت اشارة الي ما مر في النمط الثالث من
بيان كون النفس عاقلة بذاتها لا بالالات البدنية ثم انه اراد المبالغة
في ايضاح ذلك ليتضح الفرق بين الكمالات الذاتية الباقية مع
النفس والكمالات البدنية الزائلة عنها بعد المفارقة فذكر علي ذلك
اربع حجج منها واحدة في هذا الفصل وهي استثنائية متصلة
مقدمها قوله ولو عقلت بالاتها وتاليها متصلة كلية موجبة هي
قوله لكان لا يعرض للالة كلال الا ويعرض للقوة كلال وصورتها
هكذا لو كانت تعقل النفس بالات بدنية لكان كلما يعرض لتلك الالات
كلال يعرض لها في تعقلها كلال وذلك واضح فان اختلال الشرط
يقتضي اختلال المشروط وقوله كما يعرض لا محالة لقوي الحس
والحركة استشهاد بالافعال التي يصدر عنها بالالات البدنية وتختل
باختلالها وفائدة هذا الاستشهاد ان جودة الفاعلية قد تكون

في توجيهها نظر

بسبب

بسبب التمرن الحاصل للفاعل بعد صدور الفعل عنه دفعات كثيرة
وقد يكون بسبب التجربة الحاصلة له عند استحضار صور افعال
مختلفة صدرت عنه وقد تكون بسبب القوة التي بها يكون
اقتداره علي الفعل اتم اقتدار والانسان في سن الانحطاط يكون
اجود تعقلا منه في سن النمو بالوجوه الثلاثة جميعا ويكون
اجود احساسا بالوجهين الاولين اعني بسبب التمرن والتجارب
المقتضية لاستثبات المحسوسات دون الوجه الاخير فانه لا يكون
احد نصرا ولا اسمعا والمراد ههنا الفرق بين الامرين بهذا
الوجه فلذلك اورد الاستشهاد بالاحساس والتحرك قوله
ولكن ليس يعرض هذا الكلال استثناء لنقيض التالي وهو متصلة
سالبة جزئية تقديره ولكن ليس كلما يعرض للالات كلال يعرض
للنفس في تعقلها كلال بل قد تكل الالات ولا تكل هي في تعقلها
بل اما يثبت واما يزيد وينمو كما في سن الانحطاط وايضا كما
يكون بعد توالي الافكار المودية الي العلوم فان الدماغ يضعف
بكثرة الحركات الفكرية والنفس تقوي لازدياد كمالاتها وهذا
الاستثناء انتج نقيض المقدم وهو ان تعقلها ليس بالات بدنية
وههنا قد تمت الحجة ثم ان الشيخ اشتغل بنفي وهم يمكن ان
يعرض ههنا وهو ان يقال لو كان عدم كلال النفس في تعقلها مع
كلال الالة دالا علي ان تعقلها ليس بالالة لكان وجود كلالها
في تعقلها مع كلال الالة دالا علي ان تعقلها بالالة فذكر ان
هذا استثناء لعين التالي وهو غير منتج ثم انه زاد في بيانه
وهو ان وجود الفعل لشيء في صورة معينة يدل علي كونه
فاعلا مطلقا اما عدمه في صورة معينة لا يدل علي كونه
غير فاعل اصلا قال الفاضل الشارح معترضا علي ذلك يجوز
ان يكون المعتبر في بقاء النفس علي كمال تعقلها حدا معينا من
الصحة البدنية وهو باق الي اخر الشيخوخة ويكون النقصان
الحاصل في زمان الكهولة وانما فيما يزيد علي ذلك المعتبر بخلاف
الحاصل في اخر الشيخوخة فانه واقع في نفس ذلك المعتبر وحينئذ
يكون النقصان الثاني مخلا دون الاول كما ان للصحة المعتبرة
في بقاء القوة الحيوانية حدا ما لا تبقي تلك القوة بدونها وتبقي
مع الازدياد والانتقاص فيما وراءها ثم انه حمل الازدياد في

قال الامام يجوز ان يجعل تالي الشرطية
دائمة بان يقال لو كانت العاقلة بدنية
لاختلت عند اختلال البدن دائما لما بينا
فلا يصدق اذن استثناء التالي مع انه
لو صدق لم يكن منتجا ثم الجواب اللمي
ان اختلاف العاقلة يجوز ان يكون لاختلال
البدن وان لا يكون له بل لاشتغالها
بتدبيره بحيث يمنعها عن فعل نفسها
واذا احتمل الاولين سقط ما ذكروه
والله اعلم

لم لا يجوز ان يقال القوة العاقلة
بدنية ويكون المعتبر الي امره

ونحصل علي ذلك المعتبر في البقا
نرا بد لا يوثر وجوده في نفس
البقاء ولا يضر عدمه ايضا فيه

واذا كان هذا الوجه محتملا
سقط الاستدلال

لايقال هب ان ما ذكرتموه محتمل لكنا نري القوة العاقلة قد يزداد كمالها وقوتها في زمان الكهولة فمن اين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن لانا نقول هذا ايضا وارد عليكم لان ذات النفس الناطقة موجودة في الاحوال كلها واستكمالها انما يكون بسبب القوي البدنية فكيف حصل في زمان اختلالها فعلمنا ان هذا الاشكال مشترك ثم الجواب عنه علي القولين واحد وهو ان زمان الكهولة زمان حصلت فيه العلوم الكثيرة للقوة العاقلة والقوة العاقلة باقية علي كمال قوتها فيستعين القوة العاقلة بتلك العلوم فلاجرم صارت في هذه الحالة اكمل واكثر علما هو

هذا الجواب مع انه كلام علي المستند لايتم ايضا اذا اورد السوال علي الدليل علي اثبات النفس لا علي اثبات كمالاتها الثانية هو

الكهول علي اجتماع العلوم الكثيرة عندهم في ذلك السن مع عدم الاختلال واقول القوة الحيوانية تقع بالاشتراك علي الكمال الاول الذي به يكون الحيوان حيوانا وعلي الكمالات الثانية الصادرة عنه والاول امر لا يحتمل الزيادة والنقصان بخلاف الثاني والحد المعين من الصحة الذي لا تزيد ولا تنقص معتبر في بقاء الاول واما المعتبر في الثاني فالصحة القابلة للازدياد والانتقاص ولذلك يزيد تلك الكمالات بازديادها وتنقص بانتقاصها وههنا ليس الكلام في الكمال الاول للنفس العاقلة يعني كمالاتها الثانية القابلة للازدياد والانتقاص وظاهر انها لو كانت مقتضية بالآلات المختلفة الاحوال لاختلفت باختلافها كما اختلفت الكمالات الحيوانية وليس الامر كذلك واما حمل الازدياد الحاصل في الكهولة علي اجتماع العلوم الكثيرة بغير ما نحن فيه علي ما مر هذا مع ان الشيخ معترف بان هذه الحجة والحجة التي اوردها بعدها من الحجج الاقناعية في هذا الباب علي ما ذكره في ساير كتبه يعني انها تكون مقنعة للمسترشدين وان لم تكن مسكتة للجاحدين فان الاقناعات العلمية يكون هكذا لا علي ما يستعمل في الخطابة فانها تطلق هناك علي كل ما يفيد ظنا ما صادقا كان او كاذبا فهي بهذا الاعتبار يشمل التجربيات وما يجري مجراها مما يعد في اليقينيات زيادة تبصرة تامل ايضا ان القوي القايمة بالابدان يكلها تكرر الافاعيل لاسيما القوية وخصوصا اذا اتبع فعل فعلا علي الفور وكان الضعيف في مثل تلك الحال غير مشعور به كالرايحة الضعيفة اثر القوية يقال خرجت في اثر فلان بكسر الهمزة اي في اثره وهذه حجة ثانية وتقريرها ان تكرر الافاعيل وخصوصا الافاعيل القوية الشاقة تكل القوي البدنية باسرها ويشهد بذلك التجربة والقياس اما التجربة فظاهرة واما القياس فلان تلك الافاعيل لا تصدر عن قواها الا مع انفعال لموضوعات تلك القوي كتاثر الحواس عن المحسوسات في المدركة وكتحرك الاعضاء عند تحريكه غيرها في المحركة والانفعال لا يكون الا عن قاهر يقهر طبيعة المنفعل ويمنعه عنه بحسب المقاومة فتوهنه والفعل وان كان مقتضي طبيعة القوة لكنه لا يكون مقتضي طبايع العناصر التي تتالف موضوعات تلك القوي عنها فيكون تلك الطبايع مقسورة عليها مقاومة لتلك القوي

عن المقاومة مع

في

من افعالها والتنازع والتقاوم يقتضي الوهن فيهما جميعا وربما يبلغ الكلال والوهن حدا تعجز عنده القوة عن فعلها او تبطل كالعين تضعف بعد مشاهدة النور الشديد من الاتصال او تعمي قوله وافعال القوة العاقلة قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف؛ هذه القضية هي صغري القياس وكبراها ما مر وتقريره ان يقال العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدايما يكلها كثرة الافاعيل فالعاقلة ليست بدنية والعاقلة وان كان تعقلها مع انفعال ما لكنها لا تضعف وتكل بالانفعال لبساطة جوهرها وخلوها عن التقاوم المذكور بخلاف البدنية وانما قال قد تكون كثيرا بخلاف ما وصف ولم يقل دايما لان العاقلة اذا كان تعقلها بمعاونة شيء من الفكرة التي هي قوة بدنية فقد تضعف عند التعقل لا لذاتها بل لضعف معاونتها والحاصل ان تكرر الافعال يوهن القوي البدنية او يبطلها دايما ولا يوهن العقلية دايما بل ربما يقويها ويشحذها فضلا عن الابطال واعتراض الفاضل الشارح بتجويز كون العاقلة مخالفة لساير القوي بالنوع مع كون الجميع بدنية وحينئذ لا يبعد اختصاص البعض بالكلال دون البعض ساقط لان القياس المذكور يا باه واما قوله الخيال يدرك البقة بعد تخيل الفيل فاذن الحكم بان الضعيف غير مشعور به اثر القوي ليس بكلي فليس بشيء لانهم لا يعنون بقوة المحسوس كبره ولا بضعفه صغره بل يعنون بهما شدة تاثيره في الحاسة وضعفه زيادة تبصرة ما كان فعله بالآلة ولم يكن له فعل خاص لم يكن له فعل في الالة ولهذا فان القوي الحاسة لا تدرك الآتها بوجه ولا تدرك ادراكاتها بوجه لانها لا آلات لها الي الاتها وادراكاتها ولا فعل لها الا بالآتها وليس القوي العقلية كذلك فانها تعقل كل شيء هذه حجة ثالثة وهي اوضح من المذكورتين قبلها وهي مبنية علي قضية واضحة هي ان كل فاعل ليس له فعل الا بتوسط آلة فلا فعل له في شيء لا يمكن ان تتوسط آلته بينه وبين ذلك الشيء وينتزع منه مقدمة هي كبري هذه الحجة وهي قولنا وكل مدرك بالة جسمانية فلا يمكنه ان يدرك ذاته ولا آلته ولا ادراكه فان الالة الجسمانية لا يمكن ان تتوسط بينه وبين هذه الامور وصغراها قولنا والعاقلة

انما اورد هذا علي تغيير قوله الشيخ وكان الضعيف الي قوله القوية بان المدركة البدنية ايضا كالباصرة والسامعة لا تشعر بالمدركة الضعيفة كالشعلة والهمس حال شعورها بالقوي كالشمس والرعد والعاقلة بخلافها والاظهر ان المراد من قوله هذا ان تتابع الافعال انما يوجب الكلال اذا كان الفعل الضعيف التابع غير مشعور به والا كان كاسترواحة للقوي فلا تكل اذن هو

وهو قولنا العاقلة قد لا يكلها كثرة الافاعيل وكل قوة بدنية فدايما يكلها كثرة الافاعيل ياباه لكون كبراه منافية لاختصاص الكلال ببعض القوي الجسمانية دون بعض هو سع

لان ادراكاتها لو كانت مدركة بالالة لكانت الادراكات حاصلة للآلات حتي يمكن ادراكها كما في ساير المدركات بالالة لكنه لا يمكن حصول الادراكات للالة لانها غير قايمة بالالة بل بالمدرك هو

مدركة لذاتها ولادراكاتها ولجميع ما يظن انها آلاتها والنتيجة قولنا فليست
العاقلة مدركة بآلة جسمانية واعتراض الفاضل الشارح على ذلك
بتجويز تعلق المدركة الجسمانية بنفسها وبما عداها مندفع بما مر
في النمط السادس من امتناع صدور الافعال عن القوى الحالة
في الاجسام من غير توسط تلك الاجسام والشيخ انما تمثل بالقوى
الحساسة التي لايمكن لها ان تدرك انفسها ولا آلاتها ولا ادراكاتها
لايضاح فساد الحكم على القوى الجسمانية المدركة بادراك كل شي
زيادة تبصرة لو كانت القوة العقلية منطبعة في جسم من قلب
او دماغ لكانت دايمة التعقل له او كانت لا تتعقله البتة، هذه
حجة رابعة وهي اوضح الحجج على هذا المطلوب وهي مبنية على
مقدمات احدها ان الادراك انما يكون بمقارنة صورة المدرك
للمدرك والثانية ان المدرك ان كان مدركا بذاته كانت المقارنة
بحصول الصورة في ذاته وان كان مدركا بآلة كانت بحصولها في
آلته وهذان مما مر بيانهما في النمط الثالث والثالثة ان الامور
الجسمانية لايمكن ان تكون فاعلة الا بواسطة اجسامها التي هي
موضوعاتها فاذن تلك الاجسام آلاتها في افعالها وهذا مما مر بيانه
في النمط السادس والرابعة ان الامور المتحدة بالماهية لا تتغاير
الا بسبب اقترانها بامور متغايرة اما مادية كتغاير الاشخاص المتفقة
بالنوع او غير مادية كتغاير الانواع المتفقة بالجنس او بسبب اقتران
البعض بشي وتجرد البعض عنه وذلك الشي اما مادي وهو كتغاير
الانسان الجزئي للانسان من حيث هو طبيعة او غير مادي وهو
كتغاير الانسان الكلي للانسان من حيث هو طبيعة ويتبين بذلك
امتناع تغاير الاشخاص المتفقة بالنوع من غير تغاير المواد وما
يجري مجراها على ما تبين في النمط الرابع واذ تقدم هذا فنقول
هذه الحجة استثنائية من متصلة مولفة من حملية ومنفصلة
وهي قولنا لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت هي اما
دايمة التعقل لذلك الجسم او غير متعقلة له في وقت من الاوقات
واللزوم انما يتبين بابطال قسم اخر تصير به المنفصلة حقيقية
وهو ان يكون تعقل العاقل لذلك الجسم في وقت دون وقت فالشيخ
ابطل هذا القسم ببيان الملازمة المتصلة المذكورة وقوله لانها
انما تتعقل لحصول صورة المتعقل لها وهذه اشارة الى المقدمة

اي العاقلة على تقدير ان يكون عرضا حالا في البدن ثم ان سلمنا انها غير جسمانية فلم لايجوز ان يكون شرط تعقلها تعقلها بالبدن ه

في شرح ماهية الادراك ه

في شرح التذنيب الذي اوله قد استبان انه ليست الاجسام السماوية عللا بعضها لبعض ه

كالقوابل بالنسبة الى اشخاص الصور النوعية ه

كالنفوس بالنسبة الى الابدان ه

في شرح المغايرة التي اولها اعلم من هذا ان الاشيا التي لها حد نوعي واحد الى اخرها ش م

صورة هذه الحجة لو كانت العاقلة حالة في جسم لكانت اما دايمة التعقل لذلك الجسم او لا تعقله البتة بيان الشرطية ان القوة العاقلة بتقدير كونها حالة في قلب او دماغ لو ادركت ذلك الجسم لكان ذلك بحضور صورة ذلك الجسم في القوة المدركة ثم لا يخلو اما ان يكون ذلك بحضور صورة اخرى منتزعة من الصورة الخارجية او بحضور الصورة الخارجية والاول باطل والا لزم اجتماع الصورتين في مادة العاقلة اعني في ذلك الجسم الذي هو محل للقوة العاقلة اذ له صورة خارجية وادراك الشي الالي انما يكون بحصول صورة المدرك في آلته فيحصل فيه صورة اخرى غير الخارجية واذا انتفى الاول فيكون ادراكها لذلك الجسم بصورته الخارجية والصورة الخارجية مقارنة لها دايما ثم ان الصورة الخارجية ان كانت كافية في الادراك لكانت متعقلة لها دايما والا يلزم ان لا يتعقله في شي من الاوقات فثبت الشرطية لكن التالي باطل لان الحق كون الانسان متعقلا لاعضايه في وقت دون وقت فالمقدم وهو كون العاقلة منطبعة في جسم باطل ه

الاولى

الاولى التي ذكرناها وانما اوردها لان القسم الفاسد من المنفصلة انما
يتبين فساده بها وقوله فان استانفت تعقلا بعد ما لم يكن فيكون
قد حصل لها صورة المتعقل بعد ما لم يكن لها متصلة اخرى وضع
في مقدمها القسم الفاسد وهو تجدد التعقل وفي تاليها تجدد
الصورة اللازم لتجدد التعقل وقوله ولانها مادية اشارة
الى المقدمة الثالثة وهي كون المادة آلة للمدركة المادية
وقوله فيلزم ان يكون ما يحصل لها من صورة المتعقل من
مادته موجودا في مادته ايضا اشارة الى المقدمة الثانية
وقوله ولان حصولها متجدد فهو غير الصورة التي لم تزل
له في مادته لمادته بالعدد اشارة الى تغاير الصورتين اعني
صورتي الآلة المتجددة عند التعقل والمستمرة الوجود حالتي
التعقل وعدمه وهذا التغاير لازم للتالي المذكور وقوله
فيكون قد حصل في مادة واحدة مكنوفة باعراض باعيانها
صورتان لشي واحد معا اشارة الى المقدمة الرابعة وانما قيد
المادة باكتناف اعراض باعيانها لان الاعراض المختلفة قد تكون
مقتضية لتغاير المادة وقوله وقد سبق بيان فساد هذا اشارة
الى ما مر في النمط الرابع وعند ذلك ظهر فساد التالي المقتضي
لفساد المقدم وهو فرض استيناف تعقل الآلة وظهر من ذلك
ان العاقلة انما كانت عاقلة بالصورة المستمرة الوجود معها
وهو المراد من قوله فاذن هذه الصورة التي بها يصير القوة
المتعقلة متعقلة لآلتها تكون الصورة التي للشي الذي فيه القوة
المتعقلة قوله والقوة المتعقلة مقارنة لها دايما اشارة الى
معيتها في جميع الاوقات وقوله فاما ان تكون تلك المقارنة
توجب التعقل دايما او لايحتمل التعقل اصلا انتاج لاستلزام
مقدم المتصلة الاولى للمنفصلة المذكورة التي هي تالي تلك
المتصلة وقوله وليس ولا واحد من الامرين بصحيح استثناء
لنقيض التالي بفساد قسمي المنفصلة معا لان الحق كون الانسان
متعقلا لاعضايه في وقت دون وقت فاذن المقدم وهو كون
العاقلة منطبعة في جسم باطل وهو المطلوب والفاضل الشارح
اعاد الاعتراض على المقدمات المذكورة في هذا الموضع فمنها
قوله على المقدمة الاولى المعقول من السماء ليس بمساو

انما خص الاولى به مع اشتراك البواقي فيه لكون الادراك مختلفا فيه على ما مر في بابه بخلاف البواقي ه

وهو تجدد الصورة ه

وهو المذكور في المقدمة الرابعة من ان افراد نوع واحد لا تتميز بعضها عن بعض الا بسبب المواد حسب ما تبين في النمط الرابع في الفايدة المذكورة هناك ه

هذا الاستدلال توقف على ان الصورة المعقولة اعني المتجددة مساوية للصورة الخارجية اعني المستمرة لكن المعقول من الشي لا يكون مساويا لذلك الشي كما ان المعقول من السماء الى اخره

للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية والا لجاز ان يكون السواد مثل
البياض في تمام الماهية لان المناسبة بين السواد والبياض لاشتراكهما
في كونهما عرضين حالين في المحل محسوسين اتم من المناسبة بين المعقول
من السماء الذي هو عرض غير محسوس حال في محل كذلك وبين السماء
الموجودة التي هي جوهر محسوس موجود في الخارج محيط بالارض
وانا اعود ايضا فاقول ان ماهية الشي هي ما يحصل في العقل
من ذلك الشي بنفسه دون عوارضه الخارجة عنه ولذلك اشتق
لفظة الماهية من لفظة ما هو فان الجواب عنها يكون بها ولما
كان ذلك كذلك كان معني قول القايل المعقول من السماء ليس
بمساو للسماء الموجودة في الخارج هو ان السماء المعقولة المجردة عن
اللواحق ليست بمساوية للسماء المحسوسة المقارنة اياها وحينيذ
ان اراد بعدم المساواة التجرد واللاتجرد كان صادقا وان اراد به ان
مفهوم السماء نفسه ليس بمشترك بين المجردة والمقارنة كان كاذبا
فان زاد وقال المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة
في تمام الماهية كما قاله هذا الفاضل الشارح كان معناه ان
المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة في تمام المعقولية
اي ليس بمساو لها حال كونها معقولة وهذا هذيان كما تسمعه فان
المعقول من السماء هو نفس ماهية السماء الموجودة فضلا عن
المساواة واما كون السواد غير مساو للبياض في تمام المعقولية فظاهر
وظاهر ان المناسبة بين الوصفين غير صحيحة فان الفرق بين السماء
المعقولة والمحسوسة بكون احدهما عرضا في محل مجرد غير محسوس والاخر
جوهرا محسوسا لا في محل فرق بين الطبيعة النوعية المحصلة المأخوذة
تارة مع عوارض وتارة مع مقابلاتها والفرق بين السواد والبياض
فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة المأخوذة تارة مع فصل
يقومها نوعا وتارة مع فصل اخر يقومها نوعا مضادا للاول على
ان السماء المعقولة اذا اخذته من حيث هي عرض قايم بنفس فالم
تكن ماهية للسماء انما تكون ماهية لها من حيث تكون صورة حصلت
في العقل مطابقة لها ومنها قوله لا يلزم من كون العاقلة متعقلة
لمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين في محلها
لان احدهما حالة في العاقلة والاخرى محل لها والجواب عنه
بعد ما مر ان العاقلة لو كانت محلا للصورة من غير ان تحل تلك الصورة

اثنا وهو ان حلول الصورة المعقولة
في العاقلة لا ينافي مساواتها للصورة
الموجودة في الخارج في تمام المعقولية حسب المبين في الجواب
المعاد عن السوال المعاد على المقدمات المذكورة هـ شرح

في

في محل لكانت ذات فعل من غير مشاركة المحل ولما كان كل فاعل جسماني
فاعلا بمشاركة الجسم لما مر في المقدمة الثالثة كان كل فاعل من غير
مشاركة الجسم فهو غير جسماني فاذن العاقلة ليست بجسمانية ولو
كانت محلا للصورة حلت في محلها عاد المحال المذكور فان قيل
الفرق بين الصورتين باق لان احداهما حالة في العاقلة وفي محلها
معا والاخرى حالة في محلها فقط قلنا هذا النوع من الحلول
اقتران ما على ما مر واقتران الشي باحد الشيين المتقارنين
دون الاخر غير معقول ومع ذلك فالمحال المذكور باق بحاله للقول
بحلول صورتين متحدتي الماهية في محل واحد ومنها قوله
الجسم قد يحل فيه اعراض ولا شك ان وجوداتها الزايدة على
ماهياتها متماثلة وحالة في الجسم ويلزم من ذلك اجتماع المثلين
والجواب ان الوجود ليس بعرض حال في محل ووجودات
الاعراض ليست بمتماثلة بل هي متخالفة بالحقايق ومتشاركة
في لازم واحد هو الوجود المشترك المقول بالتشكيك عليها وعلى
غيرها وهذه الاعتراضات وامثالها متولدة من الاصول
الفاسدة التي سبق ذكرها ومنها قوله هذه الحجة بعينها تقتضي
اما كون النفس عالمة بصفاتها ولوازمها ابدا او غير عالمة بشي
منها في وقت من الاوقات وذلك لبيانكم الذي ذكرتموه بعينه
والجواب ان الصفات واللوازم منقسمة الى ما يجب للنفس لذاتها
ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد مقايستها بالاشيا المغايرة
لها ككونها مجردة عن المادة وغير موجودة في الموضوع والنفس
مدركة للصنف الاول دايما كما كانت مدركة لذاتها دايما وليست
مدركة للصنف الثاني الا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير
تلك الحالة **تكملة لهذه الاشارات** فاعلم من هذا ان
الجوهر العاقل منا له ان يعقل بذاته لما فرغ من اقامة الحجة
على كون النفس عاقلة بذاتها عاد الى اكمال الكلام في بقايها على
كمالاتها الذاتية بعد مفارقة البدن ولذلك وسم الفصل بتكملة
الفصول المتقدمة وجعل قوله فاعلم من هذا ان الجوهر العاقل
منا له ان يعقل بذاته نتيجة للحجج المذكورة قوله ولانه اصل
فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة لقوة الثبات فان
اخذته لا على انها اصل بل كالمركب من شي كالهيولى وشي كالصورة

يحكم عكس النقيض

وهو اجتماع المثلين
وهو حصول صورتين لشي واحد معا
في مادة واحدة هـ

اي النوع الذي هو الحلول الادراكي هـ

في النمط الثالث في الاشارة التي اولها
انك تعلم ان كل شي يعقل شيا حيث قال
فيها وكل ما يعقل فمن شان ماهيته الى
اخره هـ

يعني لزم حلول صورتين

في النمط الاول حيث زعم الامام ان
الوجود طبيعة نوعية ولم يعلم ان المقول
بالتشكيك لا يكون نوعا حقيقيا للافراد
التي هو مقول عليها هـ

وهو ان تعقل النفس بصفاتها اما ان
تكون بالصورة المتجددة او بالصورة
الحاصلة لتلك الصفات الى اخر الحجة هـ

عمدنا بالكلام نحو الاصل من جزئيه، هذا ابتدا احتجاجه على بقاء
النفس ويريد بالاصل كل بسيط غير حال في شي من شانه ان يوجد
فيها عراض وصور وان تزول عنه تلك الاعراض والصور وهو باق
في الحالتين فهو اصل بالقياس اليها واذ تقرر هذا فنقول كل موجود
يبقي زمانا ويكون من شانه ان يفسد كان قبل الفساد باقيا بالفعل
وفاسدا بالقوة وفعل البقاء غير قوة الفساد والا لكان كل باق
ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا فاذن هما الامرين مختلفين
والاصل لا يمكن ان يكون مشتملا على مختلفين اذ هو بسيط فالنفس
ان كان اصلا فلن يكون مركبا من قوة قابلة للفساد مقارنة
لوجود الثبات وان لم يكن اصلا اي لم يكن بسيطا غير حال كان
اما مركبا واما حالا والثاني باطل بما مر والمركب يكون مركبا من
بسايط غير حالة اما بعضها كالمادة من الجسم واما كلها وعلى
التقديرين فالبسيط الغير الحال اعني الاصل موجود في المركب وهو
غير مركب من قوة الفساد ووجود الثبات قوله والاعراض وجودها
في موضوعاتها فقوة فساده وجده وثباتها هي في موضوعاتها فلم
يجتمع فيها تركيب، هذا جواب عن سوال وهو ان يقال كثير من
الاعراض والصور تكون باقية ممكنة الفساد مع بساطتها فهلا
كانت النفس كذلك فاجاب بان قوة فساد امثالها انما تكون في
موضوعاتها الحاملة لوجوداتها وذلك لا ينافي بساطتها في ذواتها
اما ما لا يكون له حامل وجود فاجتماع الامرين فيه ينافي بساطته
قوله واذا كان كذلك لم يكن امثال هذه في انفسها قابلة للفساد
بعد وجوبها بعللها وثباتها بها، اي اذا ثبت ان النفس اما اصل
واما ذات اصل لم تكن هي وما يجري مجراها مما لا تركيب فيه ولا هو
بحال في غيره مما يقبل الفساد فان البقاء وقوة الفساد لا يجتمعان
في البسيط والاول حاصل والثاني ليس بحاصل فاذن النفس لا يمكن
ان تفسد وانما قال بعد وجوبها بعللها وثباتها بها لان اصل
الوجود وبقاءه يكونان في ممكنات الوجود مستفادين من عللها
واعترض الفاضل الشارح فقال لو كانت للنفس هيولى وصورة
مماثلة لهيولى الاجسام وصورها وكان الباقي منها هيولاها
وحدها لما كان الباقي من النفس هو النفس بل جزءا منها وحينئذ
يجوز ان لا نكون كمالاتها الذاتية باقية لانها تابعة لصورتها

ينتقض بالموجودات الغير القارة هـ

منه ان العاقلة ليست حالة في محل هـ

اي البقاء حاصل في النفس فينتفي الثاني عنها وهو قوة الفساد هـ

والجواب

والجواب ان هيولى النفس يكون اما ذات وضع او غير ذات وضع هـ
والاول محال لان ذا الوضع لا يكون جزءا لما لا وضع له والثاني لا يخ
اما ان يكون مع كونها غير ذات وضع ذات قوام بانفرادها او لم تكن
فان كانت كانت عاقلة بذاتها على ما مر وكانت هي النفس
وقد فرضناها جزءا منها هذا خلف وان لم تكن ذات قوام بانفرادها
فاما ان يكون للبدن تاثير في اقامتها او لم يكن فان كانت
النفس غير مستغنية في وجودها عن البدن فلم تكن ذات
فعل بانفرادها على ما مر وقد فرغنا من ابطال هذا القسم
وان لم يكن للبدن تاثير في اقامتها كانت باقية بما يقيمها وان
لم يكن البدن موجودا وهو المطلوب ثم ان الصور المقيمة اياها
والكمالات التابعة لتلك الصور لا يجوز ان تفسد وتتغير
بعد انقطاع علاقتها عن البدن لان التغير لا يوجد الا مستندا
الى جسم متحرك كما تقرر في الاصول الحكمية ثم قال والنفس تحت
مقولة الجوهر فهي مركبة من جنس وفصل والجنس والفصل اذا
اخذا بشرط التجرد كانا مادة وصورة فالنفس عندهم مركبة من
مادة وصورة وذلك يويد ما ذكرناه والجواب ان هذا مغالطة
باشتراك الاسم وان المادة والصورة يقعان على ما ذكره وعلى
جزئي الجسم بالتشابه والا لجميع انواع الاعراض ايضا مركبة من
مادة وصورة ثم قال الفساد والحدوث متساويان في احتياجهما
الى امكان يسبقهما والى محل لذلك الامكان او في استغنائهما
عن ذلك فان استغنى امكان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث
فليستغن امكان الفساد ايضا عنه مع وقوع الفساد وان افتقر
الامكان الى محل هو البدن فليكن البدن ايضا محلا لامكان الفساد
وبالجملة يجوز ان يكون البدن شرطا لوجود النفس ويلزم انعدام
المشروط عند فقدان الشرط والجواب ان كون الشي محلا
لامكان وجود ما هو مباين القوام له او لامكان فساده غير
معقول وان معنى كون الجسم محلا لامكان وجود السواد هو
تهيوه لوجود السواد فيه حتى يكون حال وجود السواد مقرونا
به وكذلك في امكان الفساد ولذلك امتنع كون الشي محلا لامكان
فساد ذاته فالبدن ليس بمحل لامكان حدوث النفس من
حيث هو مباين لها ولا لامكان فسادها اصلا بل انما كان مع هيئة

منه في النمط الثالث في الاشارة التي اولها انك تعلم ان كل شي يعقل شيا الى اخره من ان كل مجرد قائم بذاته فهو عاقل لذاته حيث قال فيها فانك كان مما يقوم بذاته فلا مانع له من حقيقته ان يقارنه المعنى المعقول هـ

منه في النمط السادس منه ان الامور الجسمانية انما تفعل بواسطة الاجسام كما اومي الى ذلك في المقدمة الثالثة هـ

منه حيث بينا ان العاقلة تفعل بذاتها لا بمعونة الاجسام هـ

منه ان المتغير لا يصدر عن الثابت هو منه

ثم قال لا يقال الهيولى معقولة مجردة قائمة بنفسها فتكون عاقلة لكمالاتها لانا نقول النفس تحت مقولة الجوهر فتكون مركبة من مادة وصورة وتكون مادتها عقلا وعاقلا ومعقولا فيلزم مساواة مادة الشي لكله وهو محال هـ

من انه يجوز ان تكون النفس مركبة من هيولى وصورة ويكون الباقي هو هيولاها كما مر في الاعتراض الاول هو منه

والتشابه هو ان المادة والصورة اللتين ذكرهما لا تحملان على المركب منهما كما ان مادة الجسم وصورته لا تحملان على الجسم هـ

مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلا لامكان وتهيؤ لحدوث صورة انسانية تقارنه وتقومه نوعا محصلا ولم يكن وجود تلك الصورة ممكنا الا مع ما هو مبداءها القريب بالذات اعني النفس فحدث بحسب استعداده وتهيوه ذلك مبداء الصورة المقارنة له المقومة اياه علي وجه كان ذلك المبداء مرتبطا به هذا النوع من الارتباط وزال بزلك الحدوث ذلك الامكان والتهيو عن البدن اذ زال عنه ما كان البدن معه محلا لامكان حدوث النفس اعني الهيئة المخصوصة فبقي البدن محلا لامكان فساد الصورة المقارنة به وزوال ذلك الارتباط عنه فقط وامتنع ان يكون محلا لفساد ذلك المبداء من حيث هو ذات مباين عنه فاذن البدن مع هيئة مخصوصة شرط في حدوث النفس من حيث هي صورة او مبداء صورة لا من حيث هي موجودة مجردة وليس بشرط في وجودها والشي اذا حدث فلا يفسد بفساد ما هو شرط في حدوثه كالبيت فانه يبقي بعد موت البناء الذي كان شرطا في حدوثه فان قيل لم اوجب استيجاب البدن لحدوث صورة ما حدوث مبداء لتلك الصورة ولم يوجب استيجابه لفساد تلك الصورة فساد مبداءه ذلك وما الفرق بين الامرين قلت لان ما يقتضي حدوث معلول ما فانما يقتضي وجود جميع علل ذلك المعلول بشرايطها وما يقتضي فساد معلول لا يقتضي فساد العلل بل يكفيه فساد شرط ما ولو كان عدميا **وهم وتنبيه** ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هي فليفرض الجوهر العاقل عقل آ وكان هو علي قولهم بعينه المعقول من آ فهل هو ح كما كان عند ما لم يعقل آ او بطل منه ذلك فان كان كما كان فسواء عقل آ او لم يعقلها وان كان بطل منه ذلك ابطل علي انه حال له او علي انه ذاته فان كان علي انه حاله والذات باقية فهو كساير الاستحالات ليس علي ما يقولون وان كان علي انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شي اخر ليس انه صار هو شيا اخر علي انك ان تاملت هذا ايضا علمت انه يقتضي هيولي مشتركة وتجدد مركب لا بسيط، لما فرغ من اثبات وجوب بقاء النفس الناطقة مع معقولاتها المكتسبة بذاتها التي هي كما لاتها الذاتية اراد ان يبين كيفية اتصافها بتلك الكمالات فبداء

بابطال

بابطال مذهب فاسد في ذلك كان مشهورا بعد المعلم الاول عند المشائين من اصحابه وهو القول باتحاد العاقل بالصور الموجودة فيه عند تعقله اياها فحكي اولا مذهبهم ذلك واياهم عني بقوله ان قوما من المتصدرين يقع عندهم ان الجوهر العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو هو واحتجاجهم علي ذلك هو ما قرره في كتابه الموسوم بالمبداء والمعاد في فصل مترجم بان واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات فانه صنف ذلك الكتاب تقريرا لمذهبهم في المبداء والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ثم انه نبه علي فساد هذا المذهب بقوله فليفرض الجوهر العاقل عقل ا الى اخره **زيادة تنبيه** وايضا اذا عقل ا ثم عقل ب ايكون كما كان عند ما عقل ا حتي يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او يصير شيا اخر ويلزم منه ما تقدم، معناه ظاهر وزيادة التنبيه فيه انه يلزم اذا عقل ا صار ا فاذا عقل ب فانه بطل كونه ا فهو متجدد الذات عند كل تعقل وانه لم يبطل عنه ذلك بل بقي ا ولم يصر ب ناقضوا مذهبهم وانه بقي ا وصار مع ذلك ب كان مع القول باتحاد العاقل بالمعقول قولا باتحاد جميع المعقولات علي اختلافها في الماهيات وتكثرها وهذا بين الاحالة واشد شناعة مما ذكروه اولا **وهم اخر وتنبيه** وهولا ايضا قد يقولون ان النفس الناطقة اذا عقلت شيا فانما تعقل ذلك الشي باتصالها بالعقل الفعال وهذا حق قالوا واتصالها بالعقل الفعال هو ان تصير هي نفس العقل الفعال لانها تصير العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفسه يتصل بالنفس فيكون العقل المستفاد وهولا بين ان يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شي دون شي او يجعلوا اتصالا واحدا به تجعل النفس كاملة واصلة الي كل معقول علي ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور به قايمة، هذا الوهم هو قولهم النفس الناطقة عند تعقلها معقولا ما يتحد بالعقل الفعال لاتحادها بالعقل المستفاد الذي اتحد العقل الفعال به ونبه علي فساده بلزوم احد محالين اما تجزية العقل الفعال الذي فرض غير قابل للتجزية واما وجوب حصول جميع المعقولات التي عقلها العقل

اي حين ما تتصور النفس بالمعقول ه

لاتحاد العاقل بالمعقول ه

لان النفس اما ان تتحد ببعض اجزاء العقل الفعال دون غيره فيلزم الامر الاول او بكله فيلزم الامر الثاني ه

الفعال للنفس الناطقة عند تعقلها معقولا واحدا اي معقول
كان ثم ذكر ان هذا المحال لم يلزمهم على سبيل الانفراد بل انما الزمهم
مضافا الى المحال الاول المذكور وهو معنى قوله على ان الاحالة
في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد حين ما تتصور
به قايمة بحالها واعلم انه كما الزمهم في الفصل المتقدم القول
باتحاد جميع الصور المعقولة فقد لزمهم في هذا الفصل القول
باتحاد جميع الذوات العاقلة ولهذا اورد هذه الفصول الثلاثة
في هذا المعنى حكاية وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل
في العقل والمعقول كتابا يثني عليه المشاوون وهو حشف كله
وهم يعلمون من انفسهم انهم لا يفهمونه ولا فرفوريوس نفسه وقد
ناقضه من اهل زمانه رجل وناقض هو ذلك المناقض بما هو
اسقط من الاول، الحشف اردى التمر ويقال للضرع البالي ايضا
حشف فهذا الفصل دال على ان هذا المذهب كان مذهبا لجماعة
من المشائين وفرفوريوس هذا هو صاحب ايساغوجي اشارة
اعلم ان قول القائل ان شيا ما يصير شيا اخر لا على سبيل الاستحالة
من حال الى حال ولا على سبيل التركيب مع شي اخر ليحدث منهما
شي ثالث بل على انه كان شيا واحدا فصار واحدا اخر قول شعري
غير معقول، ثم لما فرغ من ابطال المذهب المذكور اشار الى وجه
الابطال بقول كلي وهو امتناع اتحاد الشي بغيره ففسر الاتحاد
اولا وذكر ان معناه هو المفهوم الحقيقي من قولهم صار شي شيا
اخر وبين ان هذا القول ايضا قد يطلق بالمجاز على صيرورة
شي شيا اخر بطريقة الاستحالة وهي ان يزول عن ذلك الشي
الصاير شي ما وينضاف اليه شي اخر يكونه معه مصيرا اياه كما
يقال صار الماء هواء او الاسود ابيض او ما بالقوة ما بالفعل
(كما يقال صارت النفس عاقلة هـ)
او بطريقة التركيب وهو ان ينضاف شي اخر الى الشي الصاير فيتركب
المصير اياه عنهما كما يقال صار التراب طينا والخشب سريرا وههنا
ليس المراد هو هذين المعنيين بل المراد منه هو ما يفهم عنه
بالحقيقة وهو انه كان شيا واحدا فصار هو وحده واحدا اخر
وذكر ان ذلك قول شعري غير معقول وانما نسبه الى الشعر لانه تخييل
وبسبب تخييله يظنه عوام المتالهة والمتصوفة حقا ثم اشتغل
بذكر الحجة على فساده قوله فانه ان كان كل واحد من الامرين

موجودا

موجودا فهما اثنان متميزان وان كان احدهما غير موجود فقد بطل
ان كان المعدوم قبل وحدث شي اخر او لم يحدث ان كان المفروض ثانيا
ومصيرا اياه وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر بل انما يجوز
ان يقال ان الماء صار هواء على ان الموضوع للمائية خلع المائية
(اطلق الشيخ الموضوع على الهيولي وهذا يدل على انهما متغايران بالاعتبار قدس سره)
ولبس الهوائية وما يجري هذا المجرى، تقريره انه يقال ان ههنا
امرين امر كان قبل الايجاد وامر حصل بعده والاول هو الصاير
هذا الثاني والثاني هو المصير اياه فالحال بعد الايجاد لا يخلو اما
ان يكون الامران موجودين معا واما ان يكون احدهما موجودا
والاخر معدوما واما ان لا يكون واحد منهما موجودا وجميع
الاقسام محال اما الاول فلقوله ان كان كل واحد من الامرين
موجودا فهما اثنان متميزان وذلك ينافي الاتحاد واما القسم
الثاني فيحتمل تقديرين احدهما ان يكون المعدوم بعد الايجاد
هو الامر الاول والموجود هو الامر الثاني والاخر بالعكس والشيخ
ابطل هذا القسم بابطال التقدير الاول فقط لان التقدير الثاني
ظاهر المناقضة للقول بالايجاد فقال وان كان احدهما غير
موجود يعني القسم الثاني من الثلاثة فقد بطل ان كان المعدوم
قبل وحدث شي اخر او لم يحدث اي فقد بطل على تقدير كون
(وليس المراد منه القسم الثالث من الثلاثة وان اشعر به)
المعدوم هو الامر المتقدم سواء حدث بعد عدمه شي اخر او
لم يحدث ان كان بالفرض ثانيا ومصيرا اياه بفتح الهمزة في ان
وهي ان المصدرية الكاينة مع لفظة كان فاعلا لكلمة بطل اي
فقد بطل كون الاول بالفرض ثانيا ومصيرا اياه وذلك لان معنى
الايجاد هو كون الاول الصاير بعينه ثانيا مصيرا اياه فعلى
تقدير عدمه لا يكون هو هذا والفاضل الشارح لما تحير في تطبيق
هذه العبارة على المعنى نسبها الى الاختلال واما القسم الثالث
فقد ابطله بقوله وان كانا معدومين فلم يصر احدهما الاخر
ثم ذكر مثال احد ضربي مفهوم الاتحاد بالمجاز وهو الاستحالة
واشار الى الضرب الاخر اعني التركيب بقوله وما يجري هذا
المجرى تذنيب فيظهر لك من هذا ان كل ما يعقل فانه ذات
موجودة يتقرر فيها الجلايا العقلية تقرر شي في شي اخر، ثم لما
ابطل المذهب المذكور صرح بكيفية اتصاف الجوهر العاقل بكمالاته
فان ذلك هو الغرض من هذه الفصول على ما ذكرنا فذكر انه يكون

علي سبيل تقريبه في شي اخر والجلية في اللغة هي الخبر اليقين وانما عبر عن المعقولات بالجلايا لانها الصور المطابقة لذوات تلك الصور باليقين **تنبيه** الصور العقلية قد يجوز بوجه ما ان تستفاد من الصور الخارجية مثلا كما تستفيد صورة السماء من السماء وقد يجوز ان تسبق الصورة اولا الي القوة العاقلة ثم يصير لها وجود من خارج مثل ما تعقل شكلا ثم تجعله موجودا ويجب ان يكون ما تعقله واجب الوجود من الكل علي الوجه الثاني • لما فرغ من بيان كيفية ارتسام المعقولات في الجواهر العاقلة اراد ان يبين ان الاول الواجب لذاته وما يتلوه من المبادي العالية علي اي نحو من انحاء التعقل تعقل المعقولات فقسم المعقولات الي ما يكون عللا لوجود الاعيان الخارجية التي هي صورها كتعقل الانسان عملا غريبا لم يسبقه احد الي ذلك وايجاده ما يعقله بعد ذلك ويسمي علما فعليا والي ما يكون معلولات للاعيان الخارجية كتعقل الانسان شيئا شاهد صورته ويسمي علما انفعاليا ونفي الصنف الثاني عن الاول تعالي لامتناع انفعاله عن غيره **تنبيه** كل واحد من الوجهين قد يجوز ان تحصل من سبب عقلي مصور لوجود الصورة في الاعيان او غير موجود ها بعد في جوهر قابل للصور المعقولة ويجوز ان يكون للجوهر العقلي من ذاته لا من غيره ولولا ذلك لذهبت العقول المفارقة الي غير النهاية وواجب الوجود يجب ان يكون له ذلك من ذاته • هذه قسمة اخري لكل واحد من القسمين المذكورين وتقريره ان يقال كل صورة معقولة لشي موجود في الاعيان اعني كل تعقل انفعالي او الشي لم يوجد بعد في الاعيان اعني وكل تعقل فعلي فاما ان تحصل من سبب عقلي كالعقل الفعال بصورها في جوهر عاقل بالقوة قابل لتلك الصور واما ان يحصل من ذات ذلك الجوهر لا من شي خارج عنه والحاصل عن الغير ينتهي الي الحاصل من الذات والا لتسلسلت الاسباب اعني العقول المفارقة الي غير النهاية وقد بانت استحالة ذلك فاذن الجوهر الذي يحصل تعقلاته من ذاته موجود والاول الواجب تعالي يجب ان يكون علمه فعليا كما مر وحاصلا له من ذاته لا من غيره كما مر ايضا واعلم ان في وجود الصور المعقولة في ذات العاقل من ذاته نظرا لان الفاعل لا يكون قابلا وفي وجود الانفعاليات فيها ايضا نظر

سبيل وجود

كل واحد من التعقل الفعلي والانفعالي اما ان يحصل للعاقل من غيره بان يكون سبب عقلي يصور في العاقل صورة شي موجود في الخارج وهو العقل الانفعالي او صورة شي غير موجود في الخارج يحصل العاقل وهو العقل الفعلي او يحصل للعاقل من ذاته لا من غيره وكل من هذين القسمين موجود اما العقل الفعلي والانفعالي من الغير وكما للنفوس من العقل الفعال واما حصولهما للجوهر العقلي من ذاته فلانه لو لم يكن كذلك بل يكون حصولهما لكل جوهر عقلي من غيره يلزم ذهاب العقول الي غير النهاية وذلك محال ه

اخر

اخر لان العقل بالقوة لا يخرج الي الفعل من غير مخرج خارجي كما مر في النمط الثالث **اشارة** واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته علي ما تحقق ويعقل ما بعده من حيث هو علة لما بعده ومنه وجوده ويعقل ساير الاشياء من حيث وجوبها في سلسلة الترتيب النازل من عنده طولا وعرضا • لما تقرر ان علم الاول تعالي فعلي ذاتي اشار الي احاطته بجميع الموجودات فذكر انه يعقل ذاته بذاته لكونه عاقلا لذاته معقولا لذاته علي ما تحقق في النمط الرابع ويعقل ما بعده يعني المعلول الاول من حيث هو علة لما بعده والعلم التام بالعلة التامة يقتضي العلم بالمعلول فان العلم بالعلة التامة لا يتم من غير العلم بكونها مستلزمة لجميع ما يلزمها لذاتها وهذا العلم يتضمن العلم بلوازمها التي منها معلولاتها الواجبة بوجوبها ويعقل ساير الاشياء التي بعد المعلول الاول من حيث وقوعها في سلسلة المعلولية النازلة من عنده اما طولا كسلسلة المعلولات المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث التي لا تنتهي في ذلك الترتيب اليه لكنها تنتهي اليه من جهة كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوي جميع احاد السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالي **اشارة** ادراك الاول للاشيا من ذاته في ذاته وهو افضل انحاء الشي كونه مدركا ومدركا ويتلوه ادراك الجواهر العقلية للاول باشراق الاول ولما بعده منه من ذاته وبعدها الادراكات النفسانية التي هي نقش ورسم عن طابع عقلي متبدد المبادي • والمناسب للادراك اعتبار من حيث هو ادراك واعتبار من حيث هو حال ما للمدرك واعتبار من حيث هو حال ما المدرك وتختلف مراتبه بكل واحد من الاعتبارات اما اختلافه بحسب ماهيته فلكونه تارة احساسا وتارة تخيلا وتارة توهما وتارة تعقلا واما اختلافه بحسب القياس الي المدرك فلكون الادراك الفعلي المقتضي لكون المدرك فاعلا اتم وجودا من الادراك الانفعالي المقتضي لكونه منفعلا وايضا لان هذا مفيد وجود وذلك مستفاد منه وجود واما اختلافه بحسب القياس الي المدرك فلكون المدرك المجرد عن المادة اتم في كونه مدركا من المغموس فيها والمدرك بعلته اتم من المدرك بمعلوله ولما كان هذا هكذا وكان العلم التام بالعلة التامة مقتضيا للعلم التام

في الاشارة التي اولها واما نظيرهذا التفصيل بقوله والذي يخرج من الممكن الي الفعل التام ومن الهيولي ايضا الي الملكة فهو العقل الفعال وهو النازه ح

في الاشارة التي اولها الاول معقول الذات الي اخره ه

يلزم من علمه بمعلوله علمه بساير المعلولات النازلة من عنده طولا وعرضا اما طولا فكالعقول التي كل واحد منها علة للعقل الذي تحته واما عرضا فكما اذا صدر شيان او اكثر من علة واحدة كما يقال انه يصدر عن كل عقل عقل ونفس وفلك معا ه

اي ادراكه في ذاته ان اثبت الواو وهو في ذاته افضل ان لم تثبت

الاولي انه لا تثبت الواو في قوله وهو افضل ويكون المعني ادراك الاول للاشيا من ذاته اي لا باشراق غيره عليه افضل في ذاته اي ذلك الادراك افضل في ذاته كما يقال زيد في ذاته كذا ه

عليها ومعناه ان الجواهر العقلية لما كانت معلولة للاول استدل عن وجوده المعلول علي وجوده

بمعلولها ولم يكن العلم التام بالمعلول علما تاما بعلته فان العلة من حيث
هي تامة توجب معلولها المعين من حيث هو هو والمعلول من
حيث هو معلول لا يقتضي علته المعينة انما تقتضي علة ما للوجود
بل العلم بالعلة يقتضي العلم بماهية المعلول وانيته والعلم بالمعلول
يقتضي العلم بانية العلة دون ماهيتها كان اكمل الادراكات في
ذواتها ادراك الاول لذاته بذاته كما هي وبجميع ما سواه ايضا
بذاته من حيث هو علة تامة لها وهو ايضا افضل انحا كون الشي
مدركا لانه فعلي ذاتي وافضل انحا كون الشي مدركا لانه تام
حاصل من الوجه الذي يجب ان يحصل ويتلوه ادراك الجواهر العقلية
اما ادراكها الاول فغير ممكن من ذواتها المعلولة الا ان الاول
لما كان معقولا لذاته وهي عاقلة لذواتها عقلية باشراق الاول
عليها ثم عقلت ما دون الاول من الاول تعقلا دون تعقل الاول
اياها ويتلوه ادراكات النفوس المستفادة من طرق الحواس والتخيلات
وغيرها وهي كلها نقش ورسم عن طابع عقلي لان مخرجها من القوة
الي الفعل عقل متصور بصور المعقولات فينطبع منه فيها بعض
تلك الصور بحسب استعداداتها واتصالها بذلك العقل وفي ادراكاتها
متبددة المبادي لان بعضها يحصل من الاستدلال بالعلة علي المعلول
وبعضها بالعكس وبعضها من طرق غيرها ومتبددة المناسبات لانها
تارة تنتقل من العلم بالشي الي العلم بما يشابهه وتارة الي العلم بما
يقابله وتارة علي وجوه غيرها فهي انقص مراتب الادراكات وقد
حصل ايضا من جميع ذلك ان الادراك يقع علي اصناف الادراكات
بالتشكيك وهم وتنبيه ولعلك تقول ان كانت المعقولات لا تتحد
بالعاقل ولا بعضها مع بعض مما ذكرت ثم قد سلمت ان واجب الوجود
يعقل كل شي فليس واحدا حقا بل هناك كثرة فنقول انه لما كان تعقل
ذاته بذاته ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان تعقل الكثرة جاءت
الكثرة لازمة متاخرة لا داخلة في الذات مقومة لها وجاءت ايضا
علي كثرة وترتيب اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا يثلم
الوحدة والاول يعرض له كثرة لوازم اضافية وغير اضافية وكثرة
سلوب وبسبب ذلك كثرة الاسما لكن لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته
تعالي تقرير الوهم ان يقال انك ذكرت ان المعقولات لا تتحد بالعاقل
ولا بعضها ببعض بل هي صور متباينة متقررة في جوهر العاقل

ق
وذلك لان افتقار المعلول اليها ليس الا لامكانه وهو لا يحوج الي تلك العلة بعينها والا افتقر كل ممكن اليها ولما كان علة لممكن والتالي باطل بل انما يحوج الي مطلق العلة واما بعينها فانما يكون من جانبها بمعني انه اذا حصلت العلة الموجبة اياه لذاتها استند اليها لا افتقاره اليها ولهذا يلزم من تعقل الجواهر لذواتها تعقل امكانها ومنوانها علة لانه من لوازم ذاته بخلاف تعينها فلهذا كان علمها بمعلولاتها من ذواتها وبعللها من الاول باشراقه ه

وهو اتم مما قاله في تقرير المدرك الاتم
م

اذ القيوم هو القايم بذاته المقيم لغيره فلكونه قايما بذاته يعقل ذاته لما مر من ان كل مجرد قايم بذاته فهو عاقل لذاته معقول لذاته ولكونه مقيما لغيره اي علة لغيره يعقل الغير لان تعقل ذاته اعني تعقل العلة يوجب تعقل الغير اعني تعقل المعلول لما مر فاتضح معني قوله ثم يلزم قيوميته عقلا بذاته لذاته ان يعقل الكثرة ه

الكم
حاصل جوابه انه التزم ذلك وبين انه لا يلزم منه محذور لان الدلالة انما دلت علي تنزيه ذات الله تعالي عن الكثرة فاما انه لا يكون في لوازمه كثرة فذلك مما لم يثبت بالدلالة اصلا وقد بينا ان علمه بالاشيا من لوازم علمه بذاته فكون الكثرة الحاصلة بسبب علمه بالاشيا كثرة في لوازم ذاته وكثرة اللوازم لا توجب الكثرة في الملزوم فان الوحدة التي هي ابعد الاشيا عن طباع الكثرة يلزمها لوازم غير متناهية من كونها نصفا للاثنين وثلثا للثلاثة وربعا للاربعة وهلم جرا الي ما لا نهاية له ثم قال بعد ذلك فالاول تعرض له كثرة لوازم اضافية وكثرة سلوب وبسبب ذلك كثرة اسما اي لا تاثير لذلك في وحدانية ذاته ه

وذكرت

وذكرت ان الاول الواجب يعقل كل شي فاذن معقولاته صور متباينة
متقررة في ذاته ويلزمك علي ذلك ان لا يكون ذات الاول الواجب
واحدا حقا بل تكون مشتملة علي كثرة وتقرير التنبيه انه يقال ان
الاول لما عقل ذاته بذاته وكان ذاته علة للكثرة لزمه تعقل
الكثرة بسبب تعقله لذاته بذاته فتعقله للكثرة لازم معلول له
فصور الكثرة التي هي معقولاته هي معلولاته ولوازمه مترتبة
ترتب المعلولات فهي متاخرة عن حقيقة ذاته تاخر المعلول عن
العلة وذاته ليست بمتقومة بها ولا بغيرها بل هي واحدة وتكثر
اللوازم والمعلولات لا ينافي وحدة علته الملزومة اياها سواء
كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له فاذن تقرر
الكثرة المعلولة في ذات الواحد القايم بذاته المتقدم عليها
بالعلية والوجود لا يقتضي تكثره والحاصل ان الواجب واحد
ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة المتقررة فيه فهذا تقرير
التنبيه وباقي الفصل ظاهر ولا شك في ان القول بتقرر لوازم
الاول في ذاته قول بكون الشي الواحد فاعلا وقابلا معا وقول
بكون الاول موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية علي ما ذكره
الفاضل الشارح وقول بكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة تعالي
عن ذلك علوا كبيرا وقول بان معلوله الاول غير مباين لذاته وبانه
تعالي لا يوجد شيا مما يباينه بذاته بل بتوسط الامور الحالة فيه
الي غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذاهب الحكما والقدما القايلون
بنفي العلم عنه تعالي وافلاطون القايل بقيام الصور المعقولة
بذاتها والمشاوون القايلون باتحاد العاقل بالمعقول انما ارتكبوا
تلك المحالات حذرا من التزام هذه المعاني ولولا اني اشترطت علي
نفسي في صدر هذه المقالات ان لا اتعرض لذكر ما اعتمده فيما اجده
مخالفا لما اعتقده لبينت وجه التفصي عن هذه المضايق وغيرها
بيانا شافيا لكن الشرط املك ومع ذلك فلا اجد من نفسي رخصة
ان لا اشير في هذا الموضع الي شي من ذلك اصلا فاشرت اليه
اشارة خفيفة يلوح الحق منها لمن هو ميسر لذلك اقول العاقل
كما لا يحتاج في ادراك ذاته الي صورة غير صورة ذاته التي بها هو
هو فلا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الي صورة
غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر من نفسك انك تعقل

ق
لانه يكون تلك الصورة المتقررة فيه لا الامر الخارجي ه

شيا بصورة يتصورها او يستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا
بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك الصورة بغيرها
بل كما تعقل ذلك الشي بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غيران تتضاعف
الصور فيك بل ربما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك وبتلك
الصورة فقط على سبيل التركب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه
لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا يظنن ان كونك محلا لتلك
الصورة شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست
بمحل لها بل انما كان كونك محلا لتلك الصورة شرطا في حصول تلك
الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت تلك الصورة
لك بوجه اخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول فيك هـ
ومعلوم ان حصول الشي لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشي لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل
لذاته حاصلة له من غيران تحل فيه فهو عاقل اياها من غيران تكون
هي حالة فيه واذ تقدم هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته
من غير تغاير بين ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار
المعتبرين على ما مر وحكمت بان عقله لذاته علة لعقله لمعلوله
الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني
المعلول الاول وعقل الاول له شيا واحدا في الوجود من غير
تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول والثاني متقررا فيه وكما
حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا محضا فاحكم بكونه في المعلولين
كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس تعقل الاول اياه من
غير احتياج الى صورة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن ذلك
ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات لها بحصول
صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول
للاول الواجب كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية على
ما عليه الوجود حاصلة فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع
تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك
الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات
والارض من غير لزوم محال من المحالات المذكورة فهذا اصل ان

حققته

حققته وبسطته انكشفت لك كيفية احاطته تعالى بجميع الاشياء
الكلية والجزئية ان شاء الله تعالى وذلك فضل الله يوتيه من
يشاء ولولا ان تلخيص هذا البحث على الوجه الشافي يستدعي
كلاما بسيطا لا يليق ان يورد امثاله على سبيل الحشو لذكرته ما فيه
كفاية لكن الاقتصار ههنا على هذا الايماء اولى اشارة الاشياء
الجزئية قد تعقل كما تعقل الكليات من حيث تجب باسبابها منسوبة
الى مبدا نوعها في شخصها يتخصص به كالكسوف الجزئي فانه
قد يعقل وقوعه بسبب توافي اسبابه الجزئية واحاطة العقل
بها و يعقلها كما يعقل الكليات وذلك غير الادراك الجزئي الزماني
لها الذي يحكم انه وقع الان او قبله او يقع بعده بل مثل ان تعقل
ان كسوفا جزئيا يعرض عند حصول القمر وهو جزئي ما وقت
كذا وهو جزئي ما في مقابلة كذا ثم ربما وقع ذلك الكسوف ولم
يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع اولم يقع وان كان معقولا
له على النحو الاول لان هذا ادراك اخر جزئي يحدث مع حدوث
المدرك ويزول مع زواله وذلك الاول يكون ثابتا الدهر كله
وان كان علما بجزئي وهو ان العاقل لان بين كون القمر في موضع
كذا وبين كونه في موضع كذا يكون كسوف معين في زمان من
زمان اول الحالين محدود عقله ذلك امر ثابت قبل كونه هـ
الكسوف ومعه وبعده اقول يريد التفرقة بين ادراك الجزئيات
على وجه كلي لا يمكن ان يتغير وبين ادراكها على وجه جزئي
يتغير بتغيرها ليبين ان الاول تعالى بل كل عاقل فهو انما يدرك
الجزئيات من حيث هو عاقل على الوجه الاول دون الثاني وادراكها
على الوجه الثاني لا يحصل الا بالاحساس او التخيل او ما يجري
مجراهما من الالات الجسمانية وقبل تقرير ذلك نقول كلية
الادراك وجزئيته يتعلقان بكلية التصورات الواقعة فيه
وجزئيتها ولا مدخل للتصديقات في ذلك فان قولنا هذا الانسان
يقول هذا القول في هذا الوقت جزئي وقولنا الانسان يقول
القول في وقت كلي ولم يتغير فيهما الا حال الانسان والقول
والوقت بالجزئية والكلية وكل جزئي يتعلق به حكم فله طبيعة
توجد في شخصه انما تصير تلك الطبيعة جزئية لا يدركها العقل
ولا يتناولها البرهان والحد بسبب انضياف معنى الاشارة الحسية

وهو الشي الخارجي

اي العلم الانفعالي هـ

من انه عاقل لذاته بذاته في الاشارة التي اولها واجب الوجود يجب ان يعقل ذاته بذاته على ما حققت اي في النمط الرابع هـ م ح

قوله وحكمت اي في الاشارة التي اولها ادراك الاول للاشياء الى اخرها هـ م ح

لان تعقل العلة يستلزم تعقل المعلول هـ

وهذا لكون العلم والقدرة واحدا لكون المعلوم والمقدور واحدا وهو الموجود الخارجي وكذا الارادة هـ

٢ م
الاشياء الجزئية اذا عقلت باسبابها عقلت كلية ولا تتغير تلك التعقلات عند تغير تلك الجزئيات هـ

اي توجد في شخص لا ان نوعه منحصر في شخص ويعلم منه الشرح ايضا المنح الاول هـ

ولذلك قسم اللفظ المفرد اليهما دون المركب هـ

ولذلك قسم التصورات اليهما دون التصديقات هـ

اليها او ما يجري مجراها من المخصصات التي لا سبيل الي ادراكها الا الحس
وما يجري مجراه فان اخذت تلك الطبيعة مجردة عن تلك المخصصات
صارت كلية يدركها العقل ويتناولها البرهان والحد وكان الحكم المتعلق
بها حين كونها جزية باقيا بحاله اللهم الا ان يكون الحكم متعلقا بالامور
المخصصة من حيث هي مخصصة واذا ثبت هذا فنقول كل من
ادرك علل الكاينات من حيث انها طبايع وادرك احوالها الجزية واحكامها
كتلاقيها وتباينها وتماسها وتباعدها وتركبها وتحللها من حيث هي
متعلقة بتلك الطبايع وادرك الامور التي تحدث معها وبعدها
وقبلها من حيث تكون الجميع واقعة في اوقات يتجدد بعضها ببعض
علي وجه لا يفوته شي اصلا فقد حصل عنده صورة العالم منطبقة
علي جميع كلياته وجزياته الثابتة والمتجددة المتصرمة الخاصة
بوقت دون وقت كما عليه الوجود غير مغادرة اياها بشي وتكون
تلك الصورة بعينها منطبقة علي عوالم اخر لو حصلت في الوجود
مثل هذا العالم بعينه فيكون صورة كلية منطبقة علي الجزيات
الحادثة في ازمنتها غير متغيرة بتغيرها هكذا يكون ادراك الجزيات
علي الوجه الكلي ولنعود الي شرح الكتاب فقوله الاشيا الجزية
قد تعقل كما تعقل الكليات اشارة الي ادراكها من حيث هي طبايع
مجردة عن المخصصات المذكورة وقيدها بقوله من حيث تجب
باسبابها ليكون الادراك لتلك الاشيا مع كونه كليا يقينيا غير
ظني ثم قال منسوبة الي مبدا نوعه في شخصه اي منسوبة
الي مبدا طبيعته النوعية موجودة في شخصه ذلك لا انها غير
موجودة في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره
والمراد ان تلك الاشيا انما تجب باسبابها من حيث هي طبايع
ايضا ثم قال تتخصص به اي تتخصص تلك الجزيات بطبيعة
ذلك المبدا وانما نسبها الي مبدا كذلك لان الجزي من حيث هو
جزي لا يكون معلولا لطبيعة غير جزية ولا الطبيعة علة له
من حيث هو كذلك وباقي كلامه ظاهر الي قوله وهو ان العاقل
لان بين كون القمر في موضع كذا الي اخره ومعناه ان من يعقل ان
بين كون القمر في اول الحمل مثلا وبين كونه في اول الثور يكون
كسوف معين في وقت معين ومن زمان كونه في اول الحمل
كالوقت الذي سار القمر فيه من اول الحمل عشر درجات فانما يكون

هي مع

اي يكون نوعه في شخصه

تعقل

تعقل ذلك العاقل لهذه الامور امرا ثابتا قبل وقت الكسوف
ومعه وبعده وظهر من هذا البيان ان تحديد زمان الكسوف
بزمان اول الحالين اعني كون القمر في اول الحمل واجب فان وقت
الكسوف انما يتحدد به او بما يجري مجراه وليس زيادة غير محتاج
اليه كما ظنه الفاضل الشارح تنبيه واشارة قد تتغير
الصفات للاشيا علي وجوه هذا الفصل يشتمل علي قسمة الصفات
الي اصنافها وبيان ما يتغير منها بتغير الامور الخارجة عن ذاته
الموصوف وما لا يتغير ليستدل بذلك علي نفي الصنف الاول
عن الواجب الاول جل ذكره وتلك القسمة ان يقال الصفة اما
ان تكون متقررة في الموصوف غير مقتضية لاضافته الي غيره
واما ان تكون مقتضية لاضافته الي غيره وليست بمتقررة في
ذاته واما ان تكون متقررة ومقتضية للاضافة معا وهي
تنقسم الي ما لا يتغير بتغير المضاف اليه والي ما يتغير بتغيره
فهذه اربعة اصناف قوله منها مثل ان يسود الذي كان ابيض
وذلك باستحالة صفة متقررة غير مضافة هذا هو الصنف
الاول من الاربعة وهو ظاهر والصنف الثاني غير مذكور في
هذا الفصل قوله ومنها مثل ان يكون الشي قادرا علي تحريك
جسم ما فلو عدم ذلك الجسم استحال ان يقال انه قادر علي تحريكه
فاستحال هو اذن عن صفته لكن من غير تغير في ذاته بل في
اضافته فان كونه قادرا صفة له واحدة يلحقها اضافة الي
امر كلي من تحريك اجسام بحال ما مثلا الزوما اوليا ذاتيا ويدخل
في ذلك زيد وعمرو وحجارة وشجرة دخولا ثانيا فانه ليس كونه
قادرا متعلقا به الاضافات المتعينة تعلق ما لا بد منه فانه
لو لم يكن زيد اصلا في الامكان ولم يقع اضافة القوة الي تحريكه
ابدا ما ضر ذلك في كونه قادرا علي التحريك فاذن اصل كونه
قادرا لا يتغير بتغير احوال المقدور عليها من الاشيا بل انما تتغير
الاضافات الخارجة فقط فهذا القسم كالمقابل للذي قبله هذا
هو الصنف الثالث وهو الصفة المتقررة في الموصوف المقتضية
لاضافته الي شي من خارج التي لا تتغير بتغير ذلك الشي في
الخارج وان كانت تتغير اضافته الي ذلك الشي وهي كالقدرة
التي هي هياة ما للذات بسببها يصح ان يصدر عن تلك الذات

فمل وهي تقتضي كون القادر مضافا الي مقدور عليه ولا يتغير بتغير
المضاف اليه فان القادر علي تحريك زيد لا يصير غير قادر في ذاته عند
انعدام زيد ولكن تتغير اضافته تلك فانه حينئذ لا يكون قادرا علي
تحريك زيد وان كان قادرا في ذاته والسبب في ذلك ان القدرة
تستلزم الاضافة الي امر كلي لزوما اوليا ذاتيا والي الجزئيات التي
تقع تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي والامر
الكلي الذي تتعلق الصفة به لا يمكن ان يتغير فلاجل ذلك لا يتطرق
التغير الي الصفة واما الجزئيات فقد تتغير ولتغيرها بتغير الاضافات
الجزئية العرضية المتعلقة بها وهذا الصنف كالمقابل للاول
لانه صفة متقررة ذات اضافة والاول متقررة عارية عن
الاضافة قوله ومنها مثل ان يكون الشي عالما بان شيا ليس ثم
يحدث الشي فيصير عالما بان الشي ايس فتتغير الاضافة والصفة
المضافة معا فان كونه عالما بشي ما تختص الاضافة به حتي
انه اذا كان عالما بمعني كلي لم يكف ذلك بان يكون عالما بجزئي جزئي
بل يكون العلم بالنتيجة علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة
وهيئة للنفس مستجدة لها اضافة مستجدة مخصوصة غير
العلم بالمقدمة وغير هيئة تحققها لا كما كان في كونه قادرا له
بهيئة واحدة اضافات شتي فهذا اذا اختلف حال المضاف
اليه من عدم ووجود وجب ان يختلف حال الشي الذي له
الصفة لا في اضافة الصفة نفسها فقط بل وفي الصفة التي
تلزمها تلك الاضافة ايضا وهذا هو الصنف الرابع وهو الصفة
المتقررة في الموصوف المقتضية لاضافته الي شي من خارج التي
تتغير بتغير ذلك الشي في الخارج وهي كالعلم فانه صورة متقررة
في العالم مقتضية لاضافته الي معلومه وتتغير بتغير المعلوم
فان العالم بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار
وذلك لان العلم انما يستلزم الاضافة الي معلومه المعين ولا
يتعلق تغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول بخلاف القدرة فان
القدرة تتعلق بالمقدور الكلي اولا وبسببه بالمقدور الجزئي
الذي يقع تحت ذلك الكلي ثانيا اما العلم فانه اذا تعلق بالكلي
فلا يتعلق بالجزئي الذي يقع تحت ذلك الكلي البتة الا اذا
استونف العلم وتجدد فتعلق بذلك الجزئي تعلقا اخر ومثاله

وانما قال كالمقابل لان مقابل الاول
هو ان تكون اضافته غير متقررة ه

وذلك لتخالف العلم بعدم الشي وبوجوده
والا لقام احدها مقام الاخر وكان العلم
بوجوده حال علمه علما لا جهلا كما كان
العلم بعدمه حال عدمه كذلك وبطلان
التالي يدل علي ثبوت التخالف قاله
الامام ه

العلم

العلم بان الحيوان جسم لا يقتضي بانفراده العلم بكون الانسان جسما
ما لم يقترن الي ذلك علم اخر وهو العلم بكون الانسان حيوانا فاذن
العلم بكون الانسان جسما علم مستانف له اضافة مستانفة
وهيئة جديدة للنفس لها اضافة جديدة غير العلم بكون الحيوان
جسما وغير هيئة تحقق ذلك العلم ويلزم من ذلك ان يختلف حال
الموصوف بالصفة التي تكون من هذا الصنف باختلاف حال
الاضافات المتعلقة بها لا في الاضافات فقط بل وفي نفس
تلك الصفة قوله فما ليس موضوعا للتغير لم يجز ان يعرض له
تبدل بحسب القسم الاول ولا بحسب القسم الثالث واما بحسب
القسم الثاني فقد يجوز في اضافات بعيدة لا توثر في الذات
لما فرغ من احكام الصفات اورد قضية كلية وهي ان كل
ما لا يكون موضوعا للتغير لا يجوز ان تتبدل صفاته المتقررة
العارية عن الاضافة ولا صفاته المتقررة المتعلقة بالاضافة
التي تتغير بتغير الاضافة ويجوز ان تتبدل اضافاته اللازمة
لصفاته المتقررة التي لا تتغير بتغير تلك الاضافات ولا محالة
يكون ذلك في اضافات بعيدة لازمة لزوما ثانيا ولا يمكن ان
يكون في اضافات قريبة لازمة لزوما اوليا فان التغير فيها
يقتضي التغير في نفس تلك الصفات وحينئذ تصير الذات
موضوعة للتغير فهذا تقرير كلامه وانما وسم الفصل بالتنبيه
للقسمة المذكورة وبالاشارة لهذا الحكم الكلي واعتراض الفاضل
الشارح بان الاضافة وجودية عندهم فاذا جوزوا التغير
فيها فلم لا يجوز ونه في الصفات الحقيقية ليس بوارد لانهم
بينوا ان الاضافة التي يجوز تغيرها ليست مما يتعلق بها الموصوف
ولا الصفة المتقررة فيها بالذات بل بالعرض ومعناه ليس الا وقوع
الشي الذي يظن ان الاضافة عارضة له كالقدرة علي تحريك
زيد مثلا تحت ما عرضت الاضافة له كالقدرة علي التحريك
مطلقا علي ان وجود الاضافة هو كون الشي بحيث يعقل له امر
بالقياس الي غيره ولا يكون لذلك الامر وجود غير هذا التعقل
فلا يحدث من تغير الغير تغير في الشي بل يحدث منه تغير في
الامر المعقول فقط نكتة كونك يمينا وشمالا اضافة
محضة وكونك عالما وقادرا هو كونك في حال متقررة في نفسك

يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فانت بها ذو حال مضافة لا ذو اضافة
محضة ، اشار الي الصنف الثاني من الاصناف الاربعة وذكر الفرق
بينه وبين الصنفين الاخيرين ليلا يلتبس بعضها ببعض وذلك ظاهر
تذنيب فالواجب الوجود يجب ان لا يكون علمه بالجزئيات علما
زمانيا حتي يدخل فيه الان والماضي والمستقبل فيعرض لصفة
ذاته ان يتغير بل يجب ان يكون علمه بالجزئيات علي الوجه المقدس
العالي علي الزمان والدهر، هذا الحكم كالنتيجة مما قبله وهو انما
حصل من انضياف قولنا واجب الوجود ليس بموضوع للتغير علي
ما ثبت في النمط الرابع الي الحكم الكلي المذكور وهو قولنا كل ما ليس
بموضوع للتغير فلا يجوز ان تتبدل صفاته علي التفصيل المذكور،
ثم ان هذا الحكم يوهم مناقضة للقول بان الكل معلول للواجب
العالم بذاته والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فذكر دفعا لهذا
الوهم انه يجب ان يكون علمه بالجزئيات علي الوجه الكلي الذي لا يتغير
بتغير الازمنة والاحوال واعلم ان هذه السياقة تشبه سياقة
الفقها في تخصيص بعض الاحكام العامة باحكام تعارضها في
الظاهر وذلك لان الحكم بان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ان
لم يكن كليا لم يمكن ان يحكم باحاطة الواجب بالكل وان كان كليا وكان
الجزئي المتغير من جملة معلولاته اوجب ذلك الحكم ان يكون عالما به لا محالة
فالقول بانه لا يجوز ان يكون عالما به لامتناع كون الواجب موضوعا
للتغير تخصيص لذلك الحكم الكلي بحكم اخر عارضه في بعض الصور
وهذا اداب الفقها ومن يجري مجراهم ولا يجوز ان يقع امثال ذلك في
المباحث المعقولة لامتناع تعارض الاحكام فيها والصواب ان يوجد
بيان هذا المطلوب من ماخذ اخر وهو ان يقال العلم بالعلة يوجب
العلم بالمعلول ولا يوجب الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من
حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات الجسمانية كالحواس وما يجري
مجراها والمدرك بذلك الادراك يكون موضوعا للتغير لا محالة اما ادراكها
علي الوجه الكلي فلا يمكن ان يدرك الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك
يمكن ان لا يكون موضوعا للتغير فان الواجب الاول وكل ما لا يكون
موضوعا للتغير بل كل ما هو عاقل يمتنع ان يدركها من جهة ما هو
عاقل علي الوجه الاول ويجب ان يدركها علي الوجه الثاني قوله
ويجب ان يكون عالما بكل شي لان كل شي لازم له بوسط او بغير وسط

فيه نظر فانه لم يبين في النمط الرابع ان واجب الوجود ليس بموضوع للتغير بل ذكر الشيخ في النمط الثالث في الفصل الاخير من هذا النمط في ادراكنا النفس قبل التكملة المترجم بالتكملة حيث قال وكل ما يكون من هذا القبيل غير جائز عليه التغير والتبديل فالصواب ان يقال علي ما ثبت في النمط الثالث ولعل السهو كان من النساخ هو

يتادي

يتادي اليه بعينه قدره الذي هو تفصيل قضايه الاول تاديا واجبا
اذ كان ما لا يجب لا يكون كما علمت ، هذا تاكيد لاحاطته تعالي
بالكل واقول في تقريره مما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية
التي لا نهاية لها حاصلة من حيث هي معقولة في العالم العقلي
بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد ما يتعلق منها بالمادة في
المادة علي سبيل الابداع ممتنعا اذ هي غير متاتية لقبول صور متباينة
معا فضلا عن تلك الكثرة وكان الجود الالهي مقتضيا لتكميل المادة
بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها بالقوة من قبول تلك الصور
الي الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا غير منقطع في الطرفين تخرج
فيه تلك الامور من القوة الي الفعل واحدا بعد واحد فتصير
الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها والمادة
كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود
جميع الموجودات في العالم العقلي مجتمعة ومجملة علي سبيل
الابداع والقدر عبارة عن وجودها في موادها الخارجية
مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء في التنزيل في قوله عز من
قائل وان من شي الا عندنا خزاينه وما ننزله الا بقدر معلوم
والجواهر العقلية وما معها موجودة في القضاء والقدر مرة
واحدة باعتبارين والجسمانية وما معها موجودة فيهما مرتين
وهناك يظهر معني قول الشيخ ان كل شي يوجده الاول بوسط
او بغير وسط يتادي قدره الذي هو تفصيل قضايه الاول الي
ذلك الشي بعينه تاديا علي سبيل الوجوب اشارة فالعناية هي
احاطة علم الاول بالكل وبالواجب ان يكون عليه الكل حتي يكون
علي احسن النظام وبان ذلك واجب عنه وعن احاطته به فيكون
الموجود وفق المعلوم علي احسن النظام من غير انبعاث قصد
وطلب من الاول الحق فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب
وجود الكل منبع لفيضان الخير في الكل ، هذا الفصل يشتمل
علي تفسير العناية وهو ظاهر وقد مر في النمط السادس ايضا
ذكر ذلك وانما اورده هناك بعد ذكر ان العالي لا يفعل لغرض في
السافل ليعلم ان نظام الموجودات كيف صدر عن الاول من غير
قصد واعاده هاهنا بعد نفي ادراك الجزئيات المتغيرة عنه تعالي
ليعلم ان النظام الموجود في تلك الجزئيات كيف صدر عنه وموضع

احدهما كما في المبدعات والاخري علي ما فسر ه

وذلك لان الواجب جل ذكره انما يعقل العقل الاول بصورته الخارجية فتلك الصورة باعتبار كونها معقولة للواجب موجودة في القضاء وباعتبار كونها صورة موجودة في الخارج لموجود خارجي موجودة في القدر لكن مما كان وجودها في علم الواجب عين وجودها في الخارج كانت موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين اذ اعتبار كونها موجودة في القضاء غير اعتبار كونها موجودة في القدر كما بيناه

اي عن علمه به ه

هذا البحث هو هذا الموضع وانما اورده في النمط السادس لغرض
ما وهو ازالة الوهم المذكور ولذلك بدا كلامه ثم بقوله لا يجد ملخصا
ان طلبت وبدا كلامه ههنا بتقرير المراد اشارة الامور الممكنة في
الوجود منها امور يجوز ان يتعرى وجودها عن الشي والخلل
والفساد اصلا ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها الا
ويكون بحيث يعرض منها شي ما عند ازدحامات الحركات ومصاد
المتحركات وفي القسمة امور شرية اما على الاطلاق واما بحسب
الغلبة واذا كان الجود المحض مبدا لفيضان الوجود الخير في
الصواب كان وجود القسم الاول واجبا فيضانه مثل وجود
الجواهر العقلية وما يشبهها وكذلك القسم الثاني يجب فيضانه
فانه في انه لا يوجد خير كثير ولا يوتى به تحرزا من شر قليل
شر اكثير اوذلك مثل خلق النار فانه النار لا تفضل فضيلتها ولا
يكمل معونتها في تتميم الوجود الا ان تكون بحيث توذي وتولم
ما يتفق لها مصادمته من اجسام حيوانية وكذلك الاجسام
الحيوانية لا يمكن ان يكون لها فضيلتها الا ان يكون بحيث يمكن ان
تتادي احوالها في حركاتها وسكوناتها واحوال مثل النار في تلك
ايضا الى اجتماعات ومصاكات موذية وان تتادي احوالها
واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطاء عقد صار في
المعاد وفي الحق اوفرط هيجان غالب عامل منه شهوة او غضب
صار في امر المعاد وتكون القوى المذكورة لا تغني غنا رها او تكون
بحيث يعرض لها عند المصاكات عارض خطا وغلبة هيجان وذلك
في اشخاص اقل من اشخاص السالمين وفي اوقات اقل من
اوقات السلامة ولانه هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود
كالمقصود بالعرض فالشر داخل في القدر بالعرض كانه مثلا
مرضي به بالعرض ثم لما فرغ عن بيان ادراك الاول الواجب
لجميع ما سواه وكان البحث عن كيفية وقوع الشر في قضايه
تعالى من المباحث المتعلقة بذلك اراد ان يشير اليه ونجب ان
نحقق ماهية الشر قبل الخوض في المطلوب فاقول الشر يطلق
على امور عدمية من حيث هي غير موثرة كفقدان كل شي ما
من شانه ان يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور هي
وجودية كذلك كوجود ما يقتضي منع المتوجه الى كمال عن

الوصول

اي باعتبار الغلبة ليشمل الاقسام الثلاثة الممكنة التي هي غير الخير والشر المطلقين لانه اما ان يكون غالبا اولا يكون والثاني اما ان يكون مغلوبا او مساويا ه

النار لا يمكن كونها موجودة موصوفة بطبيعتها وخاصيتها التي هي منشا لمنافع عظيمة الا وتكون بحيث قد تتادي في بعض احوالها الى ان يحترق بها حيوان والانسان لا يمكنه دخوله في الوجود على ما هو عليه من نفسه وبدنه وقواه وجوارحه الا ويكون بحيث قد يعرض لبعضهم خطا في الهيات النظرية او العملية يكون سببا للضرر في المعاد ه

او تكون او هذه بمعنى الا ان ه

اي من حيث هي غير موثرة ه

الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي يمنع القصار
عن فعله وكالافعال المذمومة مثل الظلم والزنا وكالاخلاق
الرذلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا
في ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هي كيفية ما او بالقياس
الى علته الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو
شر بالقياس الى الثمار لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان
الثمار كمالاتها اللايقة بها والبرد انما صار شرا بالعرض لاقتضايه
ذلك وكذلك السحاب وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران
يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما
من تلك الحيثية كمالان لتينك القوتين انما تكونان شرا بالقياس
الى المظلوم او الى السياسة المدنية او الى النفس الناطقة
الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين فالشر بالذات هو
فقدان احد تلك الاشياء كماله وانما اطلق على اسبابه بالعرض
لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها
وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات الامور
ولا من حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدورها عن
عللها انما هي شرور بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو
من شانه ان يتصل فاذن قد حصل من ذلك ان الشر لا ماهية
عدم وجود او عدم كمال لموجود من حيث ذلك العدم غير لايق
به او غير موثر عنده وان الموجودات ليست من حيث هي
موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء العادمة
كمالاتها لا لذواتها بل لكونها مودية الى تلك الاعدام فالشرور
امور اضافية مقيسة الى افراد اشخاص معينة واما في انفسها
وبالقياس الى الكل فلا شر اصلا ونعود بعد تقرير هذا المعنى
الى الشرح فنقول الاشياء بحسب اعتبار وجود الشر وعدمه
تنقسم الى ما لا شر فيه اصلا والى ما هو ما فيه شر وما ليس
بشر والى ما ليس فيه ما ليس بشر اصلا والقسم الثاني ينقسم
الى ما يغلب فيه ما ليس بشر على ما هو شر والى ما يتساوى
فيه والى ما يغلب فيه ما هو شر وهذه خمسة اقسام الاول
ما لا شر فيه اصلا وهو موجود فان الموجودات التي لا تشتمل
على امر بالقوة كالعقول لا شر فيها اصلا والثاني ما يغلب فيه

السياسة جز واحد من اجزا الحكمة العملية والسياسة هي تدبير البلد ه

مثل البرد والسحاب والظلم والزنا ه

الشرور ه

ماليس بشر على ما هو شر وهو ايضا موجود فان الموجودات التي
لا يمكن ان تكون على كمالاتها اللايقة بها الا ويكون بحيث يعرض
منها عند ملاقاتها لما يخالفها منع ذلك المخالف عن كماله كالنار
فانها لا يمكن ان تكون بالغة في الحرارة الا ويكون بحيث يعرض منها
تفريق اجزاء بعض المركبات بالاحراق يكون لا محالة من هذا
الصنف وظاهر ان مثل هذه الموجودات يكون من شانها الاحالة
والاستحالة والكون والفساد وهي قليلة بالقياس الى الكل ووقوع
التفاوم المقتضي لصيرورة البعض ممنوعا عن كماله ايضا
فيها قليل فانه لا يقع الا في اجزاء العناصر وبعض المركبات وفي
بعض الاوقات واما الاقسام الثلاثة الباقية التي تكون شرا
محضا او التي يغلب الشر فيها او يساوي ما ليس بشر فغير موجود
لان الوجودات الحقيقية والاضافية في الموجودات لا محالة تكون
اكثر من الاعدام الاضافية الحاصلة على الوجه المذكور والشيخ
اشار الى القسمين الاولين بقوله الامور الممكنة في الوجود الى
قوله ومصادمات المتحركات والى الثلاثة الباقية بقوله وفي
القسمة امور شرية اما على الاطلاق او بحسب الغلبة واحتج على
وجود الاولين بقوله واذ كان الجود المحض الى قوله واوقات
اقل من اوقات السلامة واورد في الامثلة الالم والاذي الحاصلين
للحيوانات جميعا والجهل المركب الضار في المعاد الذي يعرض لها
لا من حيث هي حيوان بل من حيث هي انسان والامور التي
يعرض له بسبب قوتيه الحيوانيتين وتضره في امر المعاد يعني
الاخلاق الردية والملكات الذميمة فان هذه الاشياء هي معظم
ما ينسب الى الشر وذكر ان اجزاء العالم المختلفة الصور والقوى
المذكورة المختلفة الافعال لا تغني غناءها الا ان يكون بحيث يعرض
لها عند التلاقي مثل هذه الاشياء وهي اقلية الوجود وان
كانت كثيرة بالعدد ثم ذكر ان هذه الشرور معلومة في العناية
الاولى فهي مقصودة لا بالذات بل بالعرض ومرضي بها لا من
حيث هي شرور بل من حيث هي لوازم خيرات كثيرة ان تكون
منفكة عنها قال الفاضل الشارح هذا البحث ساقط عن الفلاسفة
والاشاعرة لانه لا يستقيم الا مع القول بالاختيار والحسن والقبح
العقليين كما هو مذهب المعتزلة اما مع القول بالايجاب او بنفي

الحسن

له

الحسن والقبح عن الافعال الالهية لا يكون السؤال بهم واردا على افعاله
فاذن خوض الفلاسفة فيه من جملة الفضول والجواب ان
الفلاسفة انما يبحثون عن كيفية صدور الشر عما هو خير بالذات
فينبهون على ان الصادر عنه ليس بشر فان صدور الخيرات الكلية
الملاصقة للشرور الجزئية ليس بشر ثم قال انهم يستدلون على كون
الشر عدما وهو ليس بصحيح لانهم ان ارادوا بذلك تفسير اللفظ
على اصطلاحهم فلا حاجة الى الاستدلال وان ارادوا حمل العدم
على الشر فهم محتاجون قبل ذلك الى معرفة ماهية الشر لان
التصديق مسبوق بالتصور وعلى تقدير صحة الاستدلال
في هذا المقام فحاصل استدلالاتهم تمثيلات لا تفيد يقينا
والجواب انهم انما يبحثون عن ماهية الشي الذي يعبر عنه
الجمهور بلفظ الشر فينظرون في وجوه استعمالاتهم ويلخصون
ما يدخل في تلك الماهية بالذات عما ينسب اليها بالعرض لتتحقق
الماهية ممتازة عن غيرها وظاهر ان البحث على هذا الوجه
صحيح وليس باستدلال تمثيلي غاية ما في الباب انه مبني على
معرفة وجوه الاستعمال التي لا طريق اليها الا الاستقراء ثم ان
الفاضل الشارح حكم بان الشر هو الالم وحده وهو وجودي وان
الخير هو اما عدم الالم يعني السلامة واما ضده يعني اللذة
واطال كلامه في بيان ان الالام في الدنيا اكثر من اللذات وهو
يقتضي كون الشر غالبا ثم ذكر ان الفلاسفة لا يخلصهم عن
هذه المضايقة الا ان يقولوا ان قول القائل لم خلق الله تعالى الخلق
باطل لانه تعالى خالق لذاته لا لعلة وهو بناء في القول بتعليل
الشر فاذن خوضهم في ذلك من باب الفضول اقول لا حاجة
بنا هاهنا الى ايراد جوابه فان تحقيقه ما مر كاف فيه وهم
وتنبيه ولعلك تقول ان اكثر الناس الغالب عليهم الجهل وطاعة
الشهوة والغضب فلم صار هذا الصنف منسوبا فيهم الى انه نادر
فاسمع انه كما ان احوال البدن في هيئته ثلاثة حال البالغ في
الجمال والصحة وحال من ليس ببالغ فيهما وحال القبيح والمسقام
او السقيم والاول والثاني ينالان من السعادة العاجلة البدنية
قسطا وافرا ومعتدلا ويسلمان كذلك حال النفس في هيئتها
ثلاثة حال البالغ في فضيلة العقل والخلق وله الدرجة القصوى

كقولهم نحن نحكم على شرية القتل مع ان
الشر فيه ليس الا الامور العدمية كتفرق
اتصال بدن المقتول وفوات حياته لان
الامور الوجودية فيه كتمكن القاتل من
القتل وكون السكين قطاعا وكون العضو
قابلا للقطع كلها خيرات فالخير هو الوجود
لم

فلو كان المقصود من خلق الانسان
تلك اللذات القليلة مع علم الخالق بالالام
الكثيرة كان ذلك التزاما للشر الغالب وللخير
المغلوب فان قيل المقصود تعريضه
للالام فهو الشر المحض او انه لا يكون معرضا
للذة والالم فلا يصلح ان يكون هذا داعيا
الى الخلق لان البقاء على العدم كذلك مع
كونه اولى وعند هذا المضيق يعترف
المحققين من الفلاسفة بقولون اه
هكذا قاله الامام

وحال المتوسط في الجمال والصحة

في السعادة الاخروية وحال من ليس له ذلك لا سيما في المعقولات
الا ان جهله ليس على الجهة الضارة في المعاد وان كان ليس له كثير
ذخر من العلم جسيم النفع في المعاد الا انه في جملة اهل السلامة
ونيل حظ ما من خيرات الاجلة واخركا لمستقام والسقيم هو عرضة
الاذى في الاخرة وكل واحد من الطرفين نادر والوسط فاش
غالب واذا اضيف اليه الطرف الفاضل صار لاهل النجاة غلبة واقوة
مما كانت قوى الانسان التي بحسبها تصدر الافعال الارادية
عنه ويصير بسببها سعيدا او شقيا ثلاثا نطقية وغضبية
وشهوية وكانت السعادة او الشقاوة العاجليان مستتبعة بالقياس (ما)
الى الاجليين وكان الغالب على الناس بحسب النظر الظاهر اضداد
ما ينبغي ان يكونوا عليه بحسب هذه القوى اعني الجهل وطاعة
الشهوة والغضب سبق الوهم الى كون الاكثرين اشقيا لا سيما في
الاجل وذلك يقتضي غلبة الشر في نوع الانسان الذي هو اشرف
انواع الكاينات فازال الشيخ هذا الوهم بان وجود الجهل الذي هو
ضد اليقين اعني الجهل المركب الراسخ نادر كوجود اليقين والعام
الفاشي هو الجهل البسيط الذي لا يضر في المعاد كثير ضرر وكذلك
في القوتين الاخيرتين فان وجود الشرارة المضادة للملكة
الفاضلة نادر كوجودها والعام الفاشي هو الاخلاق الخالية
عن غايتي الفضل والرذالة وشبه النفوس في هذه الاحوال
بالابدان في الجمال والصحة الغايتين او في القبح والمرض الغايتين
او في الحالة المتوسطة بينهما ثم بين ان الوسط مع احد الطرفين
غالب فاذن الشر ليس بغالب وذلك لان الشقاوة الابدية تختص
بالطرف الاخس على ما يجي بيانه وهو معنى قوله واخركا لمستقام
والسقيم هو عرضة الاذى في الاخرة يقال هو عرضة الشي وعرضة
للشي اذا كان منتصبا للشي لا يتعرض ذلك الشي لغيره وباقي
عباراته واضحة تنبيه لا يقعن عندك ان السعادة في
الاخرة نوع واحد ولا يقعن عندك انها لا تنال اصلا الا بالاستكمال
في العلم وان كان ذلك يجعل نوعها نوعا اشرف ولا يقعن عندك
ان تعاريف الخطايا باتكة لعصمة النجاة بل انما يهلك الهلاك
السرمد ضرب من الجهل وانما يعرض للعقاب المحدود ضرب من
الرذيلة وحد منه وذلك في اقل اشخاص الناس ولا تصغ الى

من

من يجعل النجاة وقفا على عدد ومصروفة عن اهل الجهل والخطا (يا)
صرفا الى الابد واستوسع رحمة الله تعالى وستسمع لهذا فضل
بيان • يريد تقرير كون الشقاوة الابدية مختصة بالطرف
الاخس وهو ظاهر وقوله باتكة لعصمة النجاة اي قاطعة
والعصمة ههنا اسم لما يعتصم به الانسان اي يستمسك به لئلا
يسقط وقوله انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل
والرذيلة دال على ان ما عداهما اما يقتضيان شقاوة
منقطعة او لا يقتضيان شقاوة اصلا وانما قال واستوسع
رحمة الله تعالى ملاحظة لقوله عز من قائل ورحمتي
وسعت كل شي فسأكتبها للذين يتقون فان فيه ما يدل على
شمولها للعموم لقوله تعالى كل شي وعلى تخصيصها باهل لقوله تعالى فسأكتبها
الطرف الاشرف بها وهم وتنبيه اولعلك تقول هلا
امكن ان يبرا القسم الثاني عن لحوق الشر فيكون جوابك انه لو بري
عن ان يلحقه ذلك لكان شيا غير هذا القسم وكان القسم الاول وقد
فرغ منه وانما هذا القسم في اصل وضعه ما ليس يمكن ان يكون
الخير الكثير يتعلق به الا وهو بحيث يلحقه شر ما بالضرورة عند
المصادمات الحادثة فاذا بري عن هذا فقد جعل غير نفسه وكا
النار جعلت غير النار والماء غير الماء وترك وجود هذا القسم وهو
على صفته المذكورة غير لايق بالجود على ما بيناه وهذا الفصل
غني عن الشرح وهم وتنبيه ولعلك تقول ايضا فان
كان القدر فلم العقاب فتامل جوابه ان العقاب للنفس على
خطيتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن على نهمه فهو لازم من
لوازم ما ساق اليه الاحوال الماضية التي لم يكن من وقوعها
بد ولا من وقوع ما يتبعها واما الذي يكون من جهة اخرى
من مبتدي له من خارج فحديث اخر ثم اذا سلم معاقب من
خارج فانه ذلك ايضا يكون حسنا لانه قد كان يجب ان يكون
التخويف موجودا في الاسباب التي تثبت فتنفع في الاكثر
والتصديق تاكيد للتخويف فاذا عرض من اسباب القدرات
عارض واحد مقتضي التخويف والاعتبار فركب الخطاء واتى
بالجريمة وجب التصديق لاجل الغرض العام وان كان غير
ملايم لذلك الواحد ولا واجبا من مختار رحيم لو لم يكن هناك

صحاح
النهم بالتحريك افراط الشهوة في
الطعام وقد نهم بالكسر ينهم نهامة

الاجانب المبتلي بالقدر ولم يكن في المفسدة الجزيية له مصلحة كلية
عامة كثيرة لكن لا يلتفت لفت الجزيي لاجل الكلي كما لا يلتفت لفت الجز
لاجل الكل فيقطع عضو ويولم لاجل البدن بكليته ليسلم واما ما
يورد من حديث الظلم والعدل ومن حديث افعال يقال انها
من الظلم وافعال مقابلة لها ووجوب ترك هذه والاخذ بتلك
علي ان ذلك من المقدمات الاولية فغير واجب وجوبا كليا بل
اكثره من المقدمات المشهورة التي جمع عليها ارتياد المصالح ولعل
فيها ما يصح بالبرهان بحسب بعض الفاعلين واذا حققت الحقا
فلينلتفت الي الواجبات دون امثالها وانت قد عرفت اصناف
المقدمات في موضع اخر تقرير السوال ان يقال انه كانت
الافعال الانسانية صادرة عنه علي سبيل الوجوب لتمثلها مع
ساير الجزيات في العالم العقلي ولوجوب حدوث ما يحدث منها
في هذا العالم مطابقا لما تمثل هناك فلم يعاقب الانسان علي
شي يصدر عنه علي سبيل الوجوب والشيخ اجاب عنه اولا بجواب
تقتضيه القواعد الحكمية وهو قوله ان العقاب للنفس علي
خطيتها كما ستعلم هو كالمرض للبدن الي قوله ولا من وقوع ما
يتبعها وهو ظاهر وهذا النوع من العقاب انما يكون للنفس
الانسانية بسبب ملكاتها الردية الراسخة فيها وكانها تكون من
داخل ذاتها وهو نار الله الموقدة التي تطلع علي الافيدة لكن
الايات الواردة بالوعيد في الكتب الالهية لو اجريت علي ظواهرها
اقتضت القول بعقاب جسماني وارد علي بدن المسي من خارج
علي ما يوصف في التفاسير والاخبار فاشار الشيخ الي ذكر ايضا
بقوله واما العقاب الذي علي جهة اخري من مبتدي له من
خارج فحديث اخر اي اثباته علي الوجه المشهور لو كان حقا
لكان سمعيا ثم اراد ان يذكر ان ذلك ايضا علي تقدير تسليم كونه
كما يفهمه اهل الظاهر ليس مما لا يجوز وقوعه في الحكمة الالهية
اي ليس بشر فقال ثم اذا سلم معاقب من خارج فان ذلك ايضا
يكون حسنا واراد بالحسن ههنا الخير المقابل للشر لا ما يذهب اليه
المتكلمون علي ما سياتي واستدل علي ذلك بان وجود التخويف
في مبادي الافعال الانسانية حسن لنفعه في اكثر الاشخاص
والايفاء بذلك التخويف بتعذيب المجرم تاكيد للتخويف ومقتض

امام
يعني ان العقاب من لوازم الاحوال
النفسانية التي اكتسبها الشخص في الدنيا
فانه مما اكتسب العقايد الباطلة والاعمال
الردية وهذه الاشيا توجب العذاب
عند انقطاع النفس عن البدن لا جرم
حصل بذلك العذاب علي سبيل الضرورة
كالمرض فانه لازم للتدبيرات الرديه
السالفة ه

لازدياد

لازدياد النفع فهو ايضا حسن ثم بين ان هذا التعذيب انما يكون شرا
بالقياس الي الشخص المعذب ويكون خيرا بالقياس الي الاكثرين من
نوعه ولا يلتفت لفت الجزيي لاجل الكلي اي لا ينظر اليه فهذا ايضا
من جملة الخير الكثير الذي يلزمه شر قليل واستشهد بقطع العضو
لصلاح البدن فان الحكم بوجوب ذلك وان كان مشتملا علي سر ما
مقبول عند الجمهور وقد تبين من ذلك ان ما ورد به التنزيل
اذا حمل علي ظاهره لم يكن مخالفا للاصول الحكمية وبعض المتكلمين
المنكرين لتلك الاصول كالمعتزلة انما يقررون ذلك علي وجه اخر
وهو قولهم تكليف العباد واجب علي الله تعالي او حسن منه
اذ في ذلك صلاح حالهم العاجلة والآجلة والوعد والوعيد
علي الطاعة والمعصية حسنان اذ فيهما تقربهم الي طاعته
وتبعيدهم عن معصيته وتعذيب العاصين عدل منه حسن
والاخلال باثابة المطيعين ظلم قبيح الي امثال ذلك مما يبنونه علي
مقدمات مشهورة مشتملة علي تحسين بعض الاحكام وتقبيح
بعضها بحسب العقل يعدونها من البديهيات فذكر الشيخ ان
تلك المقدمات ليست من الاوليات بل اكثرها اراء محمودة اشتهرت
لكونها مشتملة علي مصالح الجمهور ويمكن ان يقع فيها ما يصح
بالبرهان بحسب بعض الفاعلين يعني الاشخاص الانسانية علي
ما مر في المنطق فاذن بناء بيان احكام افعال الواجب الوجود
عليها غير صحيح قال الفاضل الشارح هذا الجواب ضعيف اما اولا
فلانه مبني علي وجوب التخويف وكما يقال انه كان القدر فلم
العقاب يجوز ان يقال ان كان القدر فلم التخويف ويكون حكمها
واحدا فانه لا يجوز ان يجعل احدهما مقدمة في بيان الآخر
واما ثانيا فلانه لا يتمشي علي قول المليين لانهم يحكمون بكون
الهالكين ممن يخالف قواعدهم اكثر من الناجين وكان غرضه
تمشية قولهم بل الجواب الصحيح ان يقال لان العقاب ايضا
من القدر وطلب علة ما يقتضيه القدر باطل واقول علي الاول
القول بالقدر علي ما ذهب اليه الحكما وهو وجوب كون الجزيات
مستندة الي اسبابها المتكثرة يخالف القول بالقدر علي ما ذهب
اليه الاشاعرة من المتكلمين لانهم يقولون لا فاعل ولا موثر في الوجود
الا الله تعالي والجواب الذي ذكره الشيخ كان موافقا لاصوله فانه

حيث قال بل يحكم بما يحكم منها بحجج تشتمل
علي حدود وسطي كسايد النظريات ه

حاصل الجواب ان تعليل العقاب بالتخويف
ايضا من القدر علي مذهب الشيخ وان
كان منافيا علي مذهب الاشاعرة
اذ التعليل ينافي القدر علي مذهب
الجبر اذ لا موثر الا الله تعالي عندهم
ه

فعل الانسان مستند عنده الي قدرته وارادته وكلاهما مستندان
الي اسبابهما ومن اسباب ارادة فعل الخير التخويف فاذن وقوع
التخويف في الاسباب المقتضية للخير واجب مع كونه من القدر
والتعليل به صحيح علي ما ذكره الشيخ وهو لاينافي كونه من القدر
لان جميع ما في القدر معللة عنده واما علي اصول الاشاعرة
فلما لم يكن للتخويف اثر كان التعليل به باطلا علي ما ذكره الفاضل
الشارح وانما ينقطع الكلام في القدر عندهم بقطع التعليل علي
الاطلاق ولذلك يقولون لايسال عما يفعل وعلي الثاني ان
الشيخ لايريد تمشية قواعد متكلمي المليين علي ما صرح به بل
يريد تمشية ما نطق به الكتب الالهية في هذا الباب وليس فيما
ورد من التنزيل حكم بان الهالكين اكثر من الناجين بل يمكن ان
يوجد فيه ما يناقض هذا الحكم **النمط الثامن في البهجة
والسعاده** البهجة السرور والنضرة والسعادة ما يقابل الشقاوة
والمراد منها الحالة التي تكون او تحصل لذوي الخير والكمال من جهة
الخير والكمال **وهم وتنبيه** انه قد يسبق الي الاوهام
العامية ان اللذات القوية المستعلية هي الحسية وان ما عداها
لذات ضعيفة وكلها خيالات غير حقيقية وقد يمكن ان ينبه من
جملتهم من له تميز ما فيقال له اليس الذ ما تصفونه من هذا
القبيل هو المنكوحات والمطعومات وامور تجري مجراها وانتم
تعلمون ان المتمكن من غلبة ما ولو في امر خسيس كالشطرنج
والنرد قد يعرض له منكوح ومطعوم فيرفضه لما يعتاضه من
لذة الغلبة الوهمية وقد يعرض مطعوم ومنكوح في صحبة حشمة
فينفض اليد منهما مراعاة للحشمة فيكون مراعاة الحشمة آثر
والذ لا محالة هناك من المطعوم والمنكوح واذا عرض للكرام من
الناس الالتذاذ بانعام يصيبون موضعه آثروه علي الالتذاذ
بمشتهي حيواني متنافس فيه وآثروا فيه غيرهم علي انفسهم
مسرعين الي الانعام به ولذلك فان كبير النفس يستصغر الجوع
والعطش عند المحافظة علي ماء الوجه ويستحقر هول الموت
ومفاجاة العطب عند مناجزة المبارزين وربما اقتحم الواحد
علي عدد دهم ممتطيا ظهر الخطر لما يتوقعه من لذة الحمد ولو
بعد الموت كان ذلك يصل اليه وهو ميت فقد بان ان اللذات

الباطنة

الباطنة مستعلية علي اللذات الحسية وليس ذلك في العاقل فقط
بل وفي العجم من الحيوانات فان من كلاب الصيد ما يقتنص علي
الجوع ثم يمسكه علي صاحبه وربما حمله اليه والمرضعة من
الحيوانات تؤثر ما ولدته علي نفسها وربما خاطرت محامية عليه
اعظم من مخاطرتها في ذات حمايتها نفسها فاذا كانت اللذات
الباطنة اعظم من الظاهرة وان لم تكن عقلية فما قولك في العقلية
العطب الهلاك واقتحم اي دخل من غير روية والدهم العدد
الكثير واعلم ان من المشهورات ان السعادة هي اللذة فقط ثم
ان العوام يظنون ان اللذة هي المدركة بالحواس الظاهرة واما
المدركة بغيرها فتارة ينكرون تحققها وينسبونها الي خيالات
لا حقيقة لها وتارة يستحقرونها بالقياس الي الحسية فنبه الشيخ
في هذا الفصل علي وجود لذات باطنة هي اقوي من الحسية
الظاهرة بوجوه منها ان لذة الغلبة المتوهمة ولو كانت في امر
خسيس ربما تؤثر علي لذات يظن انها اقوي اللذات الحسية
ومنها ان لذة نيل الحشمة والجاه تؤثر ايضا عليها ومنها ان الكريم
يؤثر لذة ايثار الغير علي نفسه فيما يحتاج اليه ضرورة علي لذة
التمتع به ومنها ان كبير النفس يؤثر لذة الكرامة المتوقعة من
محافظة ماء الوجه او من الاقدام علي الاهوال مع عدم العلم
بنيلها علي اللذات الحسية الي حد يتحمل آلام الجوع والعطش
ويقاسي اهوال الموت والهلاك معها وهذه صغريات ينضاف
اليها كبري مشهورة هي ان كل ما هو اثر عند شخص فهو الذ
بالقياس اليه لان اللذة مؤثرة والمؤثر لذيذ فينتجان ان
اللذات الباطنة مستعلية علي الحسية ولما كانت اللذات
الباطنة المذكورة حيوانية نبه علي ان من ساير الحيوانات
ما يشارك الانسان في ذلك فان كلب الصيد يؤثر اللذة
الوهمية التي بينا لها من توقع اكرام صاحبه اياه علي لذة
الاكل والراضعة من الحيوانات تؤثر اللذة الوهمية التي تجدها
من تصور سلامة ولدها علي لذة سلامتها نفسها ثم تدرج
من ذلك الي المقصود فذكر ان اللذات الباطنة الحيوانية لما
كانت اعظم من الظاهرة فان تكون العقلية اعظم منها اولي به
وذلك لان قوة اللذة وضعفها يتبعان قوة الادراك وضعفه فان

البهجة والسعادة

اخر المتن

اللذة ادراك علي ما سياتي تزنيب فلا ينبغي لنا ان نستمع الي قول
من يقول انا لو حصلنا علي جملة لا ناكل فيها ولا نشرب ولا ننكح فاية
سعادة تكون لنا والذي يقول هذا فيجب ان يبصر ويقال له يا مسكين
لعل الحال التي للملايكة وما فوقها الذ وابهج وانعم من حال الانعام
بل كيف يمكن ان يكون لاحدهما الي الاخر نسبة يعتد بها القايلون
بان السعادة هي اللذة الحسية ينكرون السعادة التي يثبتها الحكماء
للنفس الانسانية الكاملة بعد الموت ويلزمهم علي رايهم ذلك ان
لا يكون غير الحيوان الآكل الشارب الناكح سعيدا اصلا ولما تعرض (كانهم)
الشيخ من الرد عليهم اثبات تلك السعادة وكان ما ذكره في الفصل
السابق مقتضيا لفساد مذهبهم صرح في هذا الفصل بالرد عليهم
ولذلك وسمه بالتزنيب ثم نبه علي مقصوده بالمقايسة بين حال
الملايكة وما فوقها وبين حال الانعام وما يجري مجراها بحسب الكمال
والخير الموجود فيهما فان النسبة بينهما بعيدة جدا بل لا نسبة لاحد
الي الاخر لعدم الاشتراك بين كماليهما في الماهية تنبيه ان
اللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث
هو كذلك والالم هو ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك افة وشر
يريد التنبيه علي ماهية اللذة والالم ليبين بالنظر الحكمي ان السعادة
بالمعني الذي يفهمه الجمهور للذوات العاقلة اتم منها للنفوس الحيوانية
وكذلك الشقاوة لاهلها فذكر ان اللذة هي ادراك ونيل اما الادراك
فقد مر شرح اسمه واما النيل فهو الاصابة والوجدان وانما لم
يقتصر علي الادراك لان ادراك الشي قد يكون بحصول صورة تساويه
ونيله لا يكون الا بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوي
اللذيذ بل انما يتم بحصول ذاته وانما لم يقتصر علي النيل لانه لا يدل
علي الادراك الا بالمجاز وانما اوردهما معا لفقدان لفظ يدل علي
المعني المقصود بالمطابقة وقدم الاسم الدال بالحقيقة واردفه
بالمخصص الدال بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك
ولم يقل بما هو عند المدرك لان اللذة ليست هي ادراك اللذيذ
فقط بل هي ادراك حصول اللذيذ للملتذ ووصوله اليه وانما
قال ما هو عند المدرك كمال وخير لان الشي قد يكون كمالا وخيرا
بالقياس الي شي وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به
وقد لا يكون كذلك وهو يعتقده فيلتذ به فالمعتبر كماليته وخيريته

ما يجري مجراها من الانسان الذي ليس
ادراكه الطيبات كالبهايم

هي هو

عند

عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير ههنا اعني المقيسين الي
الغير هما حصول شي لما من شانه ان يكون ذلك الشي له اي حصول
شي يناسب شيا ويصلح له ويليق به بالقياس الي ذلك الشي والفرق
بينهما ان ذلك الحصول يقتضي لا محالة برأة ما من القوة لذلك الشي
فهو بذلك الاعتبار فقط كمال وباعتبار كونه موثرا خير والشيخ انما
ذكرهما لتعلق معني اللذة بهما واخر ذكر الخير لانه يفيد تخصيصا
ما لذلك المعني وانما قال من حيث هو كذلك لان الشي قد يكون
كمالا وخيرا من جهة دون جهة والالتذاذ به يختص بالجهة
التي هو منها كمال وخير فهذه ماهية اللذة ويقابلها ماهية
الالم كما ذكره وهما اقرب الي التحصيل من قولهم اللذة ادراك
الملايم والالم ادراك المنافي ولذلك عدل الشيخ عنه الي ما
ذكره في هذا الموضع قال الفاضل الشارح تعريف اللذة بالخير
الذي هو عند الشيخ امر وجودي يرجع الي قولنا اللذة ادراك
الموجود وكذلك يكون الالم ادراك المعدوم وذلك باطل اما
في اللذة فلانه ادراك احتراق الاعضاء والاصوات المنكرة وما
يشبهها ليست بلذات مع انها موجودات واما في الالم فلان
العدم لا يحس به فان فسر الخير باللذة او ما يكون وسيلة
اليها علي ما هو المشهور رجع التعريف الي قولنا اللذة هي
ادراك اللذة او ما يكون وسيلة اليها والكمال ايضا ان فسر
بحصول شي لشي من شانه ان يكون له وكان معني قولهم من
شانه ان يكون له امكان اتصافه به لزم ان يكون الجهل وسائر
الرذايل كمالات قال والتحقيق ان تصور ماهية اللذة
والالم بديهي غني عن التعريف واقول ما ذكرناه في تفسير
قول الشيخ يغني عن ايراد اجوبة هذه الشكوك والوجوه
ذكر ماهية اللذة والالم مع كونهما غنيين عن التعريف ما ذكرنا
في باب الادراك بعينه قوله وقد يختلف الخير والشر
بحسب القياس فالشي الذي هو عند الشهوة خير هو مثل
المطعم الملايم والملبس الملايم والذي هو عند الغضب خير فهو
الغلبة والذي هو عند العقل خير فتارة وباعتبار فالحق
وتارة وباعتبار فالجميل ومن العقليات نيل الشكر ووفور
المدح والحمد والكرامة وبالجملة فان هم ذوي العقول في ذلك

فيرجع الي الدور هـ

٥

لما ذكر ان اللذة عبارة عن ادراك الخير بين
ان الامر كذلك في اللذات الشهوانية والغضبية
والعقلية اما الشهوة فلان الملايم لها الملبس
والمطعم الجيد فلا جرم كان ادراكها لذة شهوانية
واما الغضب فلان الملايم له
الغلبة فلا جرم كان ادراكها لذة غضبية
واما العقل فلان الملايم له تارة وباعتبار
الي اخر ثم ذكر بعد ذكر ذلك امورا اخر
ملايمة للعقل وهو مثل الشكر ووفور المدح
والحمد والكرامة وبالجملة فان هم ذوي
العقول في ذلك مختلفة فقد يكون رغبة
الواحد في بعض هذه الامور اكثر من
رغبة الاخر فيه هـ

الطرمن

مختلفة، مراده بيان ان الخير الواقع في ذكر ماهية اللذة هو الخير
الاضافي الذي لا يعقل الا بالقياس الي الغير وذكر الخيرات المقيسة
الي القوي الثلاثة التي تتعلق الافعال الارادية بها اعني الشهوة
والغضب والعقل ومعني قوله من الخير العقلي فتارة وباعتبار
فالحق وتارة وباعتبار فالجميل ان الحق خير عند كون العاقل قابلا
عما فوقه بالقياس الي قوته النظرية والجميل خير عند كونه متصرفا
فيما دونه بالقياس الي قوته العملية واراد بقوله ومن العقليات
نيل الشكر ووفور المدح الخيرات التي تكون للعقل بمشاركة ساير
القوي وهي التي تختلف الهمم فيها لاختلاف احوال تلك القوي
اما العقلي الصرف فلا يختلف البتة قوله وكل خير بالقياس
الي شي ما فهو الكمال الذي يختص به وينحوه باستعداده الاول
اراد الفرق بين الخير والكمال فذكر ان الخير المضاف الي شي هو
الكمال الخاص الذي يقصده ذلك الشي مؤثرا بالقياس باستعداده
الاول والشي لا يقصد شيا ولا يميل اليه الا اذا كان ذلك الشي
مؤثرا بالقياس اليه وذلك يدل علي اشتمال معني الخير علي اعتبار
كونه مؤثرا كما مر واما قوله باستعداده الاول فمما يدل علي ان
الشي قد يكون له استعدادان احدهما يطرا علي الاخر ولا يكون
الشي الذي ينحوه ذلك الشي باستعداده الثاني خيرا بالقياس الي
ذاته بل يكون خيرا بالقياس الي ذلك الاستعداد الطاري كالانسان
فانه مستعد في فطرته لاقتناء الفضايل ثم اذا طرا عليه ما اعده
لاقتناء الرذايل قصدها بحسب الاستعداد الثاني ولا تكون
هي خيرا بالقياس الي ذاته مع الاستعداد الاول والعجب ان
الفاضل الشارح ذهب في هذا الموضع بعد ان صرح الشيخ بان
الخير هو كمال مقيد بقيد ما الي ان كلام الشيخ مشعر بان الخير
والكمال واحد وحينئذ يكون ذكر احدهما مغنيا عن الاخر قوله
وكل لذة فانها تتعلق بامرين بكمال خيري وبادراك له من
حيث هو كذلك، تم ما فرغ من تلخيص معني اللذة ذكر حاصل هذا
البحث وهو ان اللذة متعلقة بشيين احدهما وجود كمال خيري
والثاني ادراكه من حيث هو كذلك فان المطلوب في هذا النمط
مبني عليه وهم وتنبيه ولعل ظانا يظن ان من الكمالات
والخيرات ما لا يلتذ به اللذة التي تناسب مبلغه مثل الصحة

وذلك لانه صرح ان الخير هو الكمال الذي يقصده الشي باستعداده الاول ولم يقل انه كمال مطلقا م

والسلامة

والسلامة فلا يلتذ بهما ما يلتذ بالحلو وغيره فجوابه بعد المسامحة
والتسليم ان الشرط كان حصولا وشعورا جميعا ولعل المحسوسات
اذا استقرت لم يشعر بها علي ان المريض والوصب يجد عند الثوب
الي الحالة الطبيعية مفاجأة غير خفي التدريج لذة عظيمة
الوصب المرض الطويل يقال وصب الشي اي دام ومنه قوله
تعالي وله الدين واصبا والثوب الرجوع الي الشي بعد الذهاب
عنه والمفاجأة الاخذ علي غرة والغرض من هذا الشي ايراد
شك علي شرح اللذة المذكور وهو ان الصحة والسلامة
كمال وخير مع انا لا نلتذ بهما وايراد الجواب عنه بعد التسليم
علي سبيل المسامحة وهو ان الادراك الذي هو شرط في اللذة
ليس هناك بحاصل فان استمرار المحسوسات يذهل النفس عن
احساسها والتنبيه علي انهما مع التجدد المقتضي للادراك
لذيذان جدا تنبيه واللذيذ قد يصل فيكره ككراهة بعض
المرضي للحلو فضلا عن انه لا يشتهي اشتهاء شايقا وليس ذلك
طاعنا فيما سلف لانه ليس خيرا في تلك الحال اذ ليس يشعر به
الحس من حيث هو خير، كما ان الفصل الاول كان مشتملا علي
الجواب عن النقض الوارد علي شرح اللذة بسبب اغفال احد
الامرين اللذين تتعلق بهما اللذة وهو الادراك فهذا الفصل
يشتمل علي الجواب عن النقض الوارد عليه بسبب اغفال الامر
الاخر وهو حصول الكمال والخير بالقياس الي الملتذ ولما لم
يكن هذا النقض مذهوبا اليه بوهم فان الجمهور لا ينكرون
لذة الحلو بسبب كراهة المرضي له لم يجعل الفصل مشتملا علي
وهم وتنبيه بخلاف الاول تنبيه اذا اردنا ان نستظهر في
البيان مع غناء، ما سلف عنه اذا لطف لفهم زدنا فقلنا ان
اللذة ادراك كذا من حيث هو كذا ولا شاغل ولا مضاد للمدرك
فانه اذا لم يكن سالما فارغا امكن ان لا يشعر بالشرط اما غير
السالم فمثل عليل المعدة اذا عاف الحلو واما غير الفارغ فمثل
الممتلي جدا يعاف الطعام اللذيذ وكل واحد منهما اذا زال
مانعه عادت لذته وشهوته وتاذي بتاخر ما هو الان
يكرهه، عاف الطعام اي كرهه والغرض من هذا الفصل ان
الشرح المذكور للذة يمكن ان يزاد فيه قيد فلا ترد النقوض

في القاموس عافصه فاجاه

الفصل مع

المذكورة عليه ممه وهو ان يقال ولا شاغل ولا مضاد للمدرك
اي يكون المدرك فارغا عن الشاغل سالما عن المضاد والشاغل
كالامتلاء المانع عن الالتذاذ بالطعام والمضاد كالكيفية المانعة
لذوق المريض عن الالتذاذ بالحلاوة والباقي ظاهر تنبيه
وكذلك قد يحضر السبب المولم وتكون القوة المدركة ساقطة كما
في قرب الموت من المرض او معوقه كما في الخدر فلا يتالم به
فاذا انبعثت القوة او زال العايق عظم الالم يريد ان
ينبه على حال الالم ايضا فذكر ان اللذة كما لا تحصل مع وجود
الملذ عند عدم الادراك به فالالم ايضا لا يحصل مع وجود المولم
عند عدم الادراك به وهو ظاهر تنبيه انه قد يصح اثبات
لذة ما يقينا ولكن اذا لم يقع المعني الذي يسمي ذوقا جاز ان
لا يجد اليها شوقا وكذلك قد يصح ثبوت اذي ما يقينا ولكن
اذا لم يقع المعني الذي يسمي بالمقاساة كان في الجواز ان لا
يقع عنها بالغ الاحتراز مثال الاول حال العنين فلقة عند
لذة الجماع ومثال الثاني حال من لم يقاس وصب الاسقام
عند الحمية يريد بيان ان العلم بوجود اللذة وان كان
يقينيا فهو لا يوجب الشوق اليها ايجاب الاحساس بها والعلم
بوجود الالم وان كان يقينيا فهو ايضا لا يوجب الاحتراز عنه
ايجاب الاحساس به وذلك لان معرفة المحسوسات بحدودها
العقلية لا تقتضي ادراكها اقتضاء الاحساس بها والعلم بما
من شانه ان يشاهد لا يبلغ درجة المشاهدة ولذلك قيل
ليس الخبر كالمعاينة وجعل مرتبة علم اليقين دون مرتبة
عين اليقين ولذلك لم يقتصر الشيخ في ذكر ماهية اللذة
والالم علي ذكر الادراك دون النيل علي ما مر واهل المشاهدة
يسمون نيل اللذة العقلية ذوقا ويقابله المقاساة والشيخ
استعمل لفظة الذوق ههنا في جميع اللذات ولم يعبر عنه
بنيل اللذة او الاحساس باللذة لان ذلك يقتضي تكرارا في
المعني فان معني الادراك والنيل وما يجري مجراهما داخل
في مفهوم اللذة كما مر تنبيه كل مستلذ به فهو سبب
كمال يحصل للمدرك وهو بالقياس اليه خير ثم لا شك في ان
الكمالات وادراكاتها متفاوتة فكمال الشهوة مثلا ان يتكيف

المراد منه انه يصح بالبرهان اثبات لذة عقلية علي ما يجي بيانه ولكن لا يلزم من عدم الشوق اليها القدح في وجودها كما في اللذات الحسية وعلي هذا يكون الذوق مستعملا في معناه الاصلي من غير تعسف ه

مثل الاحساس به

العضو

العضو الذايق بكيفية الحلاوة ماخوذة عن مادتها ولو وقع مثل
ذلك لا عن سبب خارج كانت اللذة قايمة وكذلك الملموس والمشموم
ونحوهما وكمال القوة الغضبية ان يتكيف النفس بكيفية غلبة
او كيفية شعور باذي يحصل في المغضوب عليه وكمال الوهم
ان يتكيف بهيئة ما يرجوه او ما يذكره وعلي هذا حال ساير
القوي وكمال الجوهر العاقل ان يتمثل فيه جلية الحق الاول
قدر ما يمكنه ان ينال منه ببهائه الذي يخصه ثم يتمثل فيه
الوجود كله علي ما هو عليه مجردا عن الشوب مبتديا فيه
بعد الحق الاول بالجواهر العقلية العالية ثم الروحانية السماوية
والاجرام السماوية ثم ما بعد ذلك تمثلا لا يمايز الذات فهذا
هو الكمال الذي يصير به الجوهر العقلي بالفعل وما سلف هو
الكمال الحيواني والادراك العقلي خالص الي الكنه عن الشوب
والحسي شوب كله وعدد تفاصيل العقلي لا تكاد تتناهي
والحسية محصورة في قلة وان كثرت فبالاشد والاضعف
ومعلوم ان نسبة اللذة الي اللذة نسبة المدرك الي المدرك
والادراك الي الادراك فنسبة اللذة العقلية الي الشهوانية
نسبة جلية الحق الاول وما يتلوه الي مثل كيفية الحلاوة
وكذلك نسبة الادراكين يريد اثبات اللذات العقلية وبيان
انها اكمل من الحسية وهذان البحثان هما عمدة مطالب هذا
النمط وتقريرهما ان يقال لما كانت اللذة ادراك كمال خيري
يحصل لمدرك ما كان كل مستلذ به اي كل ما يعد لذيذا فهو
سبب كمال يحصل لمدرك وذلك الكمال يكون خيرا بالقياس الي
ذلك المدرك ثم ان الكمالات وادراكاتها اللتين يتعلق بهما اللذة
متفاوتة علي ما يقتضيه الاستقراء فمنها ما يتعلق بالقوة
الشهوية وهو كتكيف العضو الذايق بكيفية الحلاوة سواء
كانت ماخوذة عن مادة خارجية هي شي حلو او كانت حادثة
في العضو لا عن سبب خارج فان كليهما في افادة اللذة مستويان
ولذلك يلتذ النايم حالة الاحتلام التذاذه بالوقاع حالة اليقظة
وكذلك في ساير الحواس الظاهرة ومنها ما يتعلق بالقوة الغضبية
وهو كتكيف النفس الحيوانية بكيفية هي تصور غلبة ما او تصور
اذي حل بمغضوب عليه ومنها ما يتعلق بالقوي الباطنة كتكيف

الوهم بصورة شي يرجوه او بصورة شي يتذكره فيذكره وكذلك في سايرها
وهذه كلها كمالات حيوانية مختلفة وادراكات حيوانية لها متفاوتة
يتبعها الذات بحسبها وللجوهر العاقل ايضا كمال وهو ان يتمثل فيه
ما يتعقله من الحق الاول بقدر ما يستطيعه فانه تعقل الحق
الاول علي ما هو عليه غير ممكن لغيره ثم ما يتعقله من صورة
معلولاته المترتبة اعني الوجود كله تمثلا يقينيا خاليا عن شوايب
الظنون والاوهام علي وجه لا يكون بين ذات العاقل وبين ما
تمثل فيه تمايز لكي يصير عقلا مستفادا علي الاطلاق ولا شك
في انه هذا الكمال خير بالقياس اليه وانه مدرك لهذا الكمال
ولحصول هذا الكمال له فاذن هو ملتذ بذلك وهذه هي اللذة العقلية
ثم اذا قايسنا بين اللذتين اعني العقلية والحيوانية من حيث
الكمية ومن حيث الكيفية وجدنا العقلية اقوي كيفية واكثر
كمية اما الاول فلان العقل يصل الي كنه المعقول فيعقل حقيقته
المكتنفة بعوارضها كما هي والحس لا يدرك الا الكيفيات تقوم بسطوح
الاجسام التي تحضره فاذن الادراك العقلي خالص الي الكنه عن
الشوب والحسي شوب كله واما الثاني فلانه عدد تفاصيل المعقولات
لا يكاد يتناهي وذلك لان اجناس الموجودات وانواعها غير متناهية
وكذلك المناسبات الواقعة بينها والمدركات بالحواس محصورة في
اجناس قليلة وان تكثرت فانما تكثرت بالاشد والاضعف كالحلاوتين
المختلفتين فاذا كانت الكمالات العقلية اكثر وادراكاتها اتم كانت
اللذة التابعة لها اشد لان نسبة اللذة الي اللذة كنسبة الكمال الي
الكمال والادراك الي الادراك فاذن اللذة العقلية اشد واتم من
الحسية بل لا نسبة لها الي هذه والفاضل الشارح اسند قوله
نسبة اللذة الي اللذة نسبة المدرك الي المدرك والادراك الي
الادراك الي الخطابة وليس كما قال فان المحدود والحد يجب ان
يكونا متطابقين في قبول الشدة والضعف كالسواد الذي يحد
بانه لون قابض للبصر ثم كان بعض الالوان اقبض للبصر من بعض
فوجب ان يكون بعض ما هو سواد اشد من بعض وهذا موضع
مذكور في المواضع المتعلقة بالحدود من كتاب طوبيقا من المنطق
وقد ذكر هناك انه موضع علمي وقال ايضا انا نجد عند الاكل
والشرب والوقاع حالة مخصوصة تعرف باللذة ولا ندري اهي

ادراك ملايم او ليس وانتم ما اقمتم عليه برهانا بل ذكرتم انا نعني باللذة
ادراك الملايم ثم ذكرتم ان العاقل يدرك الملايم فهو ملتذ به وهذا
البحث لا يستقيم بالعناية والتفسير لانه ليس بلغوي فعليكم ان
تقيموا البرهان علي ان حالة العاقل هي تلك الحالة بعينها حتي يصح
لكم الحكم بوجود لذة عقلية ثم قال ومما يبطل قولكم ان النفس قبل
الموت عالمة بهذه المعلومات مع انها لا تجد اللذة العظيمة التي
تصفونها فلو كانت الادراكات نفس اللذات لكانت ملتذة كما
كانت مدركة والقول بان الاشتغال بتدبير البدن مانع عن
حصول اللذة قول بكون الشي مانعا عن حصول شي عند
حصوله والجواب انهم لم يقولوا انا نعني باللذة كذا وكذا بل لما
وجدوا الحالة المدركة عند الاكل غير التي عند الشرب او الوقاع
مع وقوع اسم اللذة علي جميعها حصلوا الامر المشترك بينها وبين
غيرها مما يناسبها ونقصوا عنه ما يختص بكل واحدة منها فوجدوه
حاصلا في كل صورة توصف باللذة وغير حاصل في كل صورة لا
يوصف بها فعلموا انه المراد من مفهوم اسم اللذة ثم لما وجدوا
ذلك الامر حاصلا للعقل حكموا بوجوده للعقل فان نا قش
مناقش في اطلاق الاسم فلا مضايقة معه بعد ظهور المعني
وعن الثاني انهم لم يقولوا ان اللذة ادراك فقط بل قالوا انها
ادراك مشروط بشرايط ولعل العالم بالمعلومات العادم للذة
لا يكون مستجمعا لتلك الشرايط مثلا لا يكون عالما بان حصول هذه
العلوم خير له او لا يكون عالما بها من جهة ما هي خير له ثم ان كان
استجمع الشرايط فلا نسلم انه يكون عادم اللذة فانا نري كثيرا
من المتعلمين الذين لم يتعلموا الا مسايل معدودة يبتهجون
بها اشد ابتهاج ويوثرون الاشتغال بمذاكرتها علي ملك الدنيا
وما فيها فضلا عن لذة مطعم ما او منكح ما تنبيه الآن اذا
كنت في البدن وفي شواغله وعوايقه ولم تشتق الي كمالك
المناسب او لم تتالم بحصول ضده فاعلم ان ذلك منك لا منه وفيك
من اسباب ذلك بعض ما نبهت عليه يريد ان ينبه علي حل
اشكال يرد في هذا الموضع وهو ان يقال كل قوة تشتاق الي
كمالاتها المستتبعة للذاتها وتتالم بحصول اضداد تلك الكمالات
لها كالباصرة فانها تشتاق الي النور وتتالم من الظلمة فاذا

اي يطلب حضوره فيحضره ه

اي للنفوس الحيوانية ه

عن الاول ه

قال الامام لا نسلم ان النفس لو ادركت ملايمها التذت به لانكم ما برهنتم علي ان الحالة الوجدانية عند الاكل المسماة باللذة هي نفس الادراك ليتم مطلوبكم بلي لو سميتم نفس الادراك باللذة لاستلزم حصوله حصولها ولكن يصير المسئلة لغوية لا عقلية والذي تحقق مطالب البرهان فقد ان النفس اللذة مع علمها بهذه المعلومات فلو كان الادراك نفس اللذة استحال ذلك والقول ام ه

قوله وقد ذكر جواب دخل هو ان يقال لما كان مذكورا في الجدل لا يكون علميا اجاب بانه وان كان مذكورا في الجدل لكنه علمي ولذلك صرحوا انه موضع علمي ه

امام
يجد عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ويميز بينها وبين كثير من الاحوال الوجدانية كالغضب والغم والخوف ويعلم ايضا ان القوة الذايقة واللامسة التي فينا قد ادركت ما في الماكول والمشروب والمنكوح من الكيفيات ولكنا لا ندري ان تلك الحالة المخصوصة هي نفس ذلك الادراك ه

ادراك

كانت المعقولات كمالات للنفس الانسانية فما بالها لا تشتاق الى حصولها
ولا تتألم بحصول الجهل المضاد لها فذكر رضي الله عنه ان سبب فقدان
الاشتياق وعدم التألم بالجهل راجع الينا لا الى المعقولات موجود
فينا غير متعلق بها واحال بيانه الى ما سبق وهو ان اشتغال
النفس بالمحسوسات يمنعها عن الالتفات الى المعقولات وما لم تُقبل
عليها لم تجد ذوقها فلم يحصل لها شوق اليها واما اضدادها فلما
كانت مستمرة الوجود غير متجددة وكانت النفس مشتغلة بغيرها
لم تكن مدركة لها فلم تكن متألمة بها تنبيه واعلم ان هذه
الشواغل التي هي كما علمت من انها انفعالات وهيآت تلحق النفس
لمجاورة البدن ان تمكنت بعد المفارقة كنت بعدها كما انت قبلها
لكنها تكون كالم متمكنة كان عنها شغل فوقع اليها فراغ فادركت من
حيث هي منافية وذلك الالم المقابل بمثل تلك اللذة الموصوفة
وهو الم النار الروحانية فوق الم النار الجسمانية يريد ان ينبه
على بقاء الامور المضادة لكمالات النفس الانسانية التي هي
اسباب الشقاوة معها بعد الموت وعلى حصول التألم بها حينئذ
لحصول سببه وعلى ان تلك الآلام اشد من الالام البدنية
والفاظه ظاهرة تنبيه ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس
من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرجى بعد المفارقة
فهو غير مجبور وما كان بسبب غواش غريبة فستزول ولا يدوم
بها التعذب يريد بيان مراتب الاشقياء ويقدم لذكر مقدمة
وهي ان تحول فوات كمالات النفس يكون لا محالة لعدم استعداد
وعدم الاستعداد يكون اما لامر عدمي كنقصان غريزة العقل
او وجودي كوجود امور مضادة للكمالات فيها وهي اما راسخة
او غير راسخة فهذه اقسام ثلاثة تشترك في كونها رذايل وهي
اسباب النقصان وكل واحد منها يكون اما بحسب القوة النظرية
واما بحسب القوة العملية فتصير ستة فالذي يكون بسبب نقصان
الغريزة بحسب القوتين معا فهو غير مجبور بعد الموت ولا يكون
بسببها تعذب وهو الذي ذكره الشيخ والذي يكون بحسب القوة
النظرية ويكون راسخا فهو ايضا غير مجبور لكن يدوم به التعذب
لان الجهل المركب المضاد لليقين الذي صار صورة للنفس غير
مفارقة عنه فالشيخ لم يتعرض لذكر هذا القسم صريحا في هذا الفصل

سمرقندي
يعني ان الشواغل البدنية من الجهالات والاخلاق الذميمة التي هي انفعالات وهيآت ردية للنفس لمجاورة البدن ان تمكنت اه

يعني تكون بعد المفارقة باقية لكن قبل المفارقة لم يقع الاحساس بها فلم يحصل تألم وبعد المفارقة يحصل الاحساس فيحصل التألم ه

اي غير متدارك ه

لكنه

لكنه ايضا بوجه داخل تحت النقصان الذي حكم الشيخ عليه بانه غير
مجبور والثلاثة الباقية اعني النظرية غير الراسخة كاعتقادات
العوام والمقلدة والعملية الراسخة وغير الراسخة كالاخلاق
والملكات الردية المستحكمة وغير المستحكمة فهي التي تكون بسبب
غواش غريبة وجميعها يزول بعد الموت اما لعدم رسوخها واما
لكونها هيآت مستفادة من الافعال والامزجة فتزول بزوالها
لكنها تختلف في شدة الرداءة وضعفها وفي سرعة الزوال وبطوءه
ويختلف التعذب بها بعد الموت في الكم والكيف بحسب الاختلافين
تنبيه واعلم ان رذيلة النقصان انما تتاذى بها نفس شيقة
الى الكمال وذلك الشوق تابع لتنبه يفيده الاكتساب والبُلْهُ
بنجوة من هذا العذاب وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين
عما الح به اليهم من الحق فالبلاهة ادنى الى الخلاص من
فطانة بتراء اراد ان يميز في هذا الفصل بين الناقصين المتعذبين
بنقصانهم سواء دام تعذبهم به او لم يدم وبين الناقصين الذين
لا يتعذبون بنقصانهم فيقول النفس الساذجة الصرفة لا يكون
لها شوق الى كمالاتها لانها لم تعرفها اصلا فان الحكم بان للنفوس
كمالات حقيقية ليس باوليّ والتي لها شوق اليها فهي التي عرفت
بالاكتساب النظري ان لها كمالا ما ثم انها ان لم تكتسب الكمال فلا يخلو
اما اكتسبت ما يضاد الكمال فصارت جاحدة لكمالها من حيث
الماهية وان كانت معترفة به من حيث الانية او اشتغلت بما
صرفها عن اكتساب الكمال مما ليس بمضاد لها فصارت معرضة
عنه او لم تشتغل بشيء من العلوم لكنها تكاسلت في اقتناء الكمال
فصارت مهملة اياه فهؤلاء اصحاب رذيلة النقصان الذين يتعذبون
بنقصانهم لاشتياقهم الى الكمال الفائت عنهم وانما حصل ذلك
الشوق لهم باكتساب نظري قاصر عن الوصول الى المشتاق اليه
وهو فطانتهم البتراء واسوءهم حالا الجاحدون وهم الذين
يتعذبون دائما فقط واما اصحاب النفوس الساذجة فهم الذين
سماهم الشيخ بالبله والابله في اللغة هو الذي غلب عليه سلامة
الصدر وقلة الاهتمام يقال عيش ابله اي قليل الغموم وهؤلاء
لا يتعذبون لانهم غير عارفين بكمالاتهم غير مشتاقين اليها واعترض
الفاضل الشارح بان النفوس ذوات العقايد الباطلة الجازمة

وذلك الوجه هو كونه غير مجبور ه

قيل اي الرسوخ وعدم الرسوخ ه

البلاهة الى خلاص من فطانة بتراء

بانها حقة اذا فارقت الابدان فانه جاز ان يزول عنها ذلك الجزم
فليجوز زوال العقايد الباطلة ايضا عنها وحينئذ تصير من اهل السعا
وان لم يجز فلا يكون لها شعور بنقصانا تها كما لم تكن قبل الموت فلا
تكون مشتاقة متعذبة والجواب ان النفوس الكاملة بتمثل
صور المعقولات فيها على ما هي عليه فانها انما تلتذ بمشاهدة
ما اكتسبته ووجدانه ما ادركته على الوجه الذي ادركته وكانها
كانت ذوات ادراك فقط فصارت مع ذلك ذوات نيل وتم بذلك التذاذ
اما التي تمثلت اضداد الكمالات فيها واعتقدتها انها كمال ورجت
الوصول الى ما ادركته فانها لا محالة تفقد بعد الموت مارجته
فتخيب وتصير متعذبة بفقدانه ما رجت الوصول اليه لا بزوال
الجزم عنها تنبيه والعارفون المتنزهون اذا وضع عنهم درن
مقارنة البدن وانفكوا عن الشواغل خلصوا الى عالم القدس والسعاد
وانتقشوا بالكمال الاعلى وحصلت لهم اللذة العليا وقد عرفتها يريد
بالعارف الكامل بحسب القوة النظرية وبالمتنزه الكامل بحسب
القوة العملية فان كمال القوة العملية هو التجرد عن العلائق
الجسمانية واطلاق الدرن على الهيأت البدنية استعارة
لطيفة فانها تمنع النفس عن الانتقاش بالكمال التام كما يمنع الدرن
الثوب عن الانصباغ التام وانما قال خلصوا الى عالم القدس
لانهم كانوا ذوي علم به فصاروا ذوي عيان له فكانهم كانوا قد
ذهبوا الى ذلك العالم ولكن لا بالكلية فذهبوا الآن بالكلية وحصلت
لهم اللذة العليا التي ذكرها من قبل بهذا الوصول تنبيه وليس
هذا الالتذاذ مفقودا من كل وجه والنفوس في البدن بل المنغمسون
في تامل الجبروت المعرضون عن الشواغل يصيبون وهم في الابدان
من هذه اللذة حظا وافرا قد يتمكن منهم فيشغلهم عن كل شي هذا
اخبار عن وجود اللذة الحقيقية قبل الموت وتنبيه عليه بالقياس
العقلي وانما يتحققه من هو متيسر له والفاظه غنية عن الشرح
تنبيه والنفوس السليمة التي هي على الفطرة ولم تفظظها
مباشرة الامور الارضية الجاسية اذا سمعت ذكرا روحانيا يشير
الى احوال المفارقات غشيها غاش شايق لا يعرف سببه واصابها
وجد مبرح مع لذة مفرحة يفضي ذلك بها الى حيرة ودهش
وذلك للمناسبة وقد جرب هذا تجريبا شديدا وذلك من افضل

لانه اذا جاز تغير الجزم فيجوز تغير العقيدة بل اذا جاز تغير الجزم فتغير العقيدة اولى ه

اخر المتن عرفتها

ظهور الوجد عند السماع

البواعث فمن كان باعثه اياه لم يقنع الا بتتمة الاستبصار ومن
كان باعثه طلب الحمد والمنافسة اقتنع ما بلغه الغرض فهذه
حال لذة العارفين يريد بالنفوس السليمة التي هي على الفطرة
النفوس التي لم يتنقش فيها الحق ولم تتدنس بالعقايد المخالفة
للحق ولم تفظظها اي لم تغلظها والفظ من الرجال الغليظ والجاسي
الشديدة الصلبة يقال جسأت يده بالهمزة اي صلبت وغشيها
اي غطاها ووجد مبرح اي شديد يقال ضربه ضربا مبرحا اي
بشدة وبرح به الامر اي جهده والمنافسة الرغبة في الشي
على وجه المباراة في الكرم والمقصود من هذا الفصل بيان
حال المستعدين للكمال ومعنى قوله ومن كان باعثه اياه ان
من كان باعثه على طلب الكمال مناسبة ذاته للكمال لم يقنع
الا بالوصول التام اليه ومن كان باعثه شيا غير ذلك وقف
عند حصول غرضه تنبيه اما البله فانهم اذا تنزهوا
خلصوا من البدن الى سعادة تليق بهم ولعلهم لا يستغنون فيها
عن معاونة جسم يكون موضوعا لتخيلات لهم ولا يمتنع ان
يكون ذلك جسما سماويا او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم اخر
الامر الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين
لما فرغ عن بيان احوال النفوس الكاملة والمستعدة للكمال
والجاهلة في المعاد اراد ان يبين حال النفوس الخالية عن
الكمال وعما يضاده وهي نفوس البله في هذا الفصل واعلم
ان من القدماء من زعم تفنى انها لا ان النفس انما تبقى بالصور
المرتسمة فيها فالخالية عنها معطلة ولا معطل في الوجود لكن
الدلايل الدالة على بقاء النفوس الناطقة تقتضي نقض
هذا المذهب ثم القايلون ببقايها قالوا انها تبقى غير متاذية
لخلوها عن اسباب التاذي والخلاص فوق الشقا فاذن هي
في سعة من رحمة الله تعالى ويوافق هذا المذهب ما ورد
في الخبر وهو قوله عليه الصلاة والسلام اكثر اهل الجنة البله
ثم انها لا يجوز ان تكون معطلة عن الادراك وكانت مما لا يدرك
الا بالآت جسمانية فذهب بعضهم الى انها تتعلق باجسام
اخر ولا يخلو اما ان لا تصير مبادي صورة لها وهذا ما ذكره
الشيخ ومال اليه او تصير فتكون نفوسا لها وهذا هو القول بالتناسخ

بالجيم

م

اجسام مع النفس مبدا الصورة الاجسام ه

الذي سيبطله الشيخ أما المذهب الاول فقد اشار اليه الشيخ في كتاب
المبدا والمعاد وذكر ان بعض اهل العلم ممن لا يجازف فيما يقول
واظنه يريد الفارابي قال قولا ممكنا وهو ان هولاء اذا فارقوا
البدن وهم بدنيون لا يعرفون غير البدنيات وليس لهم تعلق بما
هو اعلى من الابدان فيشغلهم التعلق بها عن الاشيا البدنية
امكن ان تعلقهم تشوقهم الى البدن ببعض الابدان التي من
شانها ان تتعلق بها الانفس لانها طالبة بالطبع وهذه مهياة
وهذه الابدان ليست بابدان انسانية او حيوانية لانها لا تتعلق
بها الا ما يكون نفسا لها فيجوز ان تكون اجراما سماوية لا ان
تصير هذه الانفس انفسا لتلك الاجرام او مدبرة لها فان
هذا لا يمكن بل تستعمل تلك الاجرام لامكان التخيل به ثم تتخيل
الصور التي كانت معتقدة عنده وفي وهمه فان كان اعتقاده
في نفسه وافعاله الخير شاهدت الخيرات الاخروية على حسب
ما تخيلتها والا فشاهدت العقاب كذلك قال ويجوز ان يكون
هذا الجرم متولدا من الهواء والادخنة ولا يكون مقارنا لمزاج
الجوهر المسمى روحا الذي لا يشك الطبيعيون انه تعلق النفس
به لا بالبدن فهذا ما ذكره في الكتاب المذكور ولولا مخافة التطويل
لاوردته بعبارته والشيخ جوز بعد ذلك ان يفضي التعلق المذكور
بهم الى الاستعداد للاتصال المسعد الذي للعارفين ولي في اكثر
هذه المواضع نظر قوله واما التناسخ في اجسام من جنس ما كانت
فيه فمستحيل والا لاقتضى كل مزاج نفسا تفيض اليه وقارنتها
النفس المستنسخة وكان لحيوان واحد نفسان ثم ليس يجب
ان يتصل كل فناء بكون ولا ان يكون عدد الكاينات من الاجسام
عدد ما يفارقها من النفوس ولا ان تكون عدة نفوس مفارقة
تستحق بدنا واحدا فتتصل به او تتدافع عنه متمانعة ثم
ابسط هذا واستعن بما تجده في مواضع اخر لنا ه وهذا
هو المذهب الثاني وقد اورد على ابطاله حجتين احداهما
ان يقال لما ثبت ان تهيؤ الابدان يوجب افاضة وجود النفوس
من العلل المفارقة ثبت ان كل مزاج بدني يحدث فانما يحدث
معه نفس لذلك البدن فاذا فرضنا ان نفسا تناسختها ابدان
كان للبدن المستنسخ نفسان احداهما المستنسخة والثانية

اذ لا تتوقف جرميتها على هذه النفوس ه

ابطال التناسخ

بلغ مقابلة

الحادثة

الحادثة معه فكان حينيذ لحيوان واحد نفسان وهذا محال
لان النفس هي التي تدبر البدن وتتصرف فيه وكل حيوان يشعر
بشي واحد يدبر بدنه ويتصرف فيه فان كان هناك نفس اخرى
لا يشعر الحيوان بها ولا هي بذاتها ولا تتصرف في البدن فلا يكون
لها علاقة مع ذلك البدن فلا يكون نفسا له هذا خلف والحجة
الثانية ان يقال النفس المستنسخة لها ان تتصل بالبدن الثاني
حال فساد البدن الاول او يتصل به قبله بزمان او بعده بزمان
فان اتصلت به في تلك الحالة فاما ان يكون البدن الثاني قد
حدث في تلك الحالة او يكون قد حدث قبله فان كان قد حدث
في تلك الحالة فاما ان يكون عدد النفوس المفارقة وعدد
الابدان الحادثة في جميع الاوقات متساوية او يكون عدد
النفوس اكثر او يكون اقل وعلى التقدير الاول يجب ان يتصل
كل فناء بدن بكون بدن اخر ووجب ايضا ان يكون عدد
الكاينات من الابدان عدد الفاسدات منها وهما محالان
فضلا عن ان يكونا واجبين وعلى التقدير الثاني يكون النفوس
المجتمعة على بدن واحد اما متشابهة في استحقاق الاتصال
به او مختلفة والاول يقتضي اما اتصال الكل به فيكون لبدن
واحد نفوس كثيرة وقد مر بطلانه واما ان تتدافع وتتمانع
فيبقى الكل غير متصلة ببدن بعد فساد البدن الاول وقد
فرضناها متصلة هذا خلف والثاني يقتضي اتصال البعض
وبقاء البعض غير متصلة ويعود الخلف وعلى التقدير الثالث
لا يخلو اما ان تتصل نفس واحدة بابدان اكثر من واحد حتى
يكون حيوان واحد هو بعينه غيره وهذا محال او يبقى بعض
الابدان المستعدة للنفس بلا نفس وهو ايضا محال او يتصل
بعض النفوس ببعض الابدان ويحدث للبعض الاخر نفوس
اخر ويلزم منه محالان احدهما اتصال تلك النفوس ببعض
تلك الابدان دون بعض من غير اولوية والثاني حدوث
النفس لبعض الابدان المستحقة دون بعض من غير اولوية
وان اتصلت النفس المفارقة ببدن قد حدث قبل حال المفارقة
فذلك البدن لا يخلو اما ان يكون ذا نفس اخرى او لا يكون ويلزم
على الاول اتصال نفسين ببدن واحد وعلى الثاني وجود

لانا فرضنا جميع النفوس متصلة ه

لان الحيوان على الحقيقة عبارة عن انانيته والتقدير انها واحدة ه

قف

بدن مستعد للنفس معطل عنها واما ان اتصلت النفس المفارقة
بعد المفارقة بزمان فجواز كونها معطلة في زمان يقتضي جواز
ذلك في ساير الازمنة ولا يحتاج الي القول بالتناسخ وايضا لا يخلو
اما ان يكون اتصالها ببدن موقوفا علي حدوث مزاج مستعد
او لم يكن ويلزم علي الاول حدوث نفس اخري مع حدوث
ذلك المزاج ويعود المحالات المذكورة وعلي الثاني ان يتخصص
اتصاله بزمان دون زمان مع تساوي الازمنة بالنسبة
اليه وهو محال وههنا قد تمت الحجة الثانية والشيخ اشار
الي هذه الاقسام بقوله ثم ابسط هذا يعني البرهان الثاني
والي الاصول المقتضية لفساد المحالات اللازمة المذكورة بقوله
واستغن بما تجده في مواضع اخر لنا اشارة اجل مبتهج بشي
هو الاول بذاته لانه اشد الاشياء ادراكا لاشد الاشياء كمالا
الذي هو بري عن طبيعة الامكان والعدم وهما منبعا الشر ولا
شاغل له عنه والعشق الحقيقي هو الابتهاج بتصور حضرة
ذات ما والشوق هو الحركة الي تتميم هذا الابتهاج اذا كانت الصورة
متمثلة من وجه كما تتمثل في الخيال غير متمثلة من وجه كما
يتفق ان لا تكون متمثلة في الحس حتي يكون تمام التمثل الحسي
للامر الحسي فكل مشتاق فانه قد نال شيا ما وفاته شي واما
العشق فمعني اخر فالاول عاشق لذاته معشوق لذاته عُشق
من غيره او لم يُعشق ولكنه ليس لا يُعشق من غيره بل هو
معشوق لذاته من ذاته ومن اشياء كثيرة غيره ه لما فرغ عن
بيان احوال النفوس في المعاد وقد تقرر فيما مضي ان وقوع اللذة
علي ما يطلق عليه معناها ليس بالتساوي اراد ان يبين ترتيب
الجواهر العاقلة في ذلك فذكر انها مترتبة في خمس مراتب
اولاها مرتبة الواجب الاول تعالي وانما ترك لفظ اللذة واستعمل
بدلها الابتهاج لان اطلاقها علي الواجب الاول وما يليه ليس بمتعارف
عند الجمهور وانما كان الاول اجل مبتهج بشي لان كماله هو الكمال
الحقيقي لا غير وادراكه هو الادراك التام فقط فعلي القاعدة
المذكورة يكون ابتهاجه بذاته اكمل الابتهاجات علي الاطلاق
واعلم ان كل خير موثر وادراك الموثر من حيث هو موثر حب
له والحب اذا افرط سمي عشقا وكلما كان الادراك اتم والمدرك

فيه نظر لانه اراد ان يستدل علي عدم
امكان التناسخ ولا يلزم من عدم الاحتياج
الي القول بالتناسخ عدم امكانه ولذلك
لم يقتصر عليه بل اردفه بقوله وايضا ه

بان بقا عدد النفوس اما مساوية
لعدد الابدان او اقل او اكثر

العشق الحقيقي

اشد

اشد خيرية كان العشق اشد والادراك التام لا يكون الا مع الوصول
التام فالعشق التام لا يكون الا مع الوصول التام ويكون ذلك علي
ما مر لذة تامة وابتهاجا تاما فاذن العشق الحقيقي هو الابتهاج
بتصور حضرة ذات ما هي المعشوقة ثم لما كان الشوق عند نا
من لوازم العشق وربما يشتبه احدهما بالاخر اشار الي الشوق
ايضا وذكر انه الحركة الي تتميم هذا الابتهاج ولا يتصور ذلك الا
اذا كان المعشوق حاضرا من وجه غايبا من وجه ثم اثبت العشق
الحقيقي للاول تعالي لحصول معناه هناك فانه الخير المطلق
وادراكه لذاته اتم الادراكات ولم يتحاش عن اطلاق هذا
اللفظ عليه وان كان غير مستعمل عند الجمهور لانه مستعمل في
عرف الالهيين من الحكماء والمحققين من اهل الذوق ونزهه
تعالي عن الشوق اذ لا يمكن ان يغيب عنه شي وبين انه
عاشق لذاته معشوق لذاته من غير وقوع كثرة فيه وانه
معشوق ايضا لغيره بحسب ادراك الغير له واعترض الفاضل
الشارح بان الحب ان كان هو الادراك كان قولكم ادراك الكامل
يوجب حبه استدلالا بالشي علي نفسه وان كان غيره كان
ادراك الاول لكماله مخالفا لادراك غيره لكمال اخر والمختلفات
لا يجب اشتراكها في الاحكام فاذن يجوز ان يكون ادراك الغير
موجبا للحب وادراكه تعالي غير موجب له والجواب ان
الحب ليس هو الادراك فقط بل هو ادراك الموثر من حيث
هو موثر وادراك الكامل انما يوجب حبه لكون الكمال موثرا
ولما كان الكمال وادراكه موجودين للاول تعالي حكموا
بثبوت الحب هناك قوله ويتلوه المبتهجون به وبذواتهم
من حيث هم مبتهجون به وهم الجواهر القدسية العقلية
فليس ينسب الي الاول الحق ولا الي التائلين من خلص
اوليايه القدسيين شوق ه هذه هي المرتبة الثانية
وهي مرتبة العقول وانما لم ينسب الشوق اليها لبرايتها
عن القوة قوله وبعد المرتبتين مرتبة العشاق المشتاقين
فهم من حيث هم عشاق قد نالوا نيلا ما فهم ملتذون
ومن حيث هم مشتاقون فقد يكون لاصناف منهم اذي ما
ولما كان الاذي من قبله كان اذي لذيذا وقد يحاكي مثل

امام
لقايل ان يقول اتدعون ان حب الشي
للشي نفس ادراكه له او تعترفون بكونه
مغايرا لكنكم تدعون ان ادراك الكامل من
حيث هو كامل يوجب حب ذلك الكامل
فان كان الاول كان الاستدلال بالادراك
علي الحب استدلالا بالشي علي نفسه
وان كان الثاني فنقول ادراكه تعالي
مخالف لادراك غيره لساير الكمالات والمختلفات
لا يجب اشتراكها في الاحكام فلم قلتم انه
لما كان ادراكنا للاشياء الكاملة يوجب
كوننا محبين لها يلزم انه يكون ادراكه
لذاته يوجب كونه محبا لذاته ه

حاصل الجواب ان الحب هو الادراك
لكن لا مطلقا بل الادراك المخصوص
وهو ادراك الموثر من حيث هو مجزر
منه هو الادراك يوجب الحب فلا يكون
الشي علة لنفسه بل جزء منه صار علة
وجزءه الاخر صار علة لهذه العلية
يعني انما كان الادراك موجبا للحب لان
المدرك موثر ه

الكمال

مرتبة العشاق

مثل هذا الاذى من الامور الحسية محاكاة بعيدة جدا حال اذى
الحكة والدغدغة فلربما خيل ذلك شيا منه بعيدا ومثل هذا الشوق
مبدا حركة ما فان كانت تلك الحركة مخلصة الى النيل بطل الطلب
وخمدت البهجة والنفوس البشرية اذا نالت الغبطة العليا في حياتها
الدنيا كان اجل احوالها ان تكون عاشقة مشتاقة لا تخلص
عن علاقة الشوق اللهم الا في الحياة الاخرى وهذه هي المرتبة
الثالثة وهي مرتبة النفوس الناطقة الفلكية والكاملة من
الانسانية ما دامت في الابدان وقد اثبت لهم العشق والشوق
معا بحسب الشوق الاذى وذكر ان الاذى بما كان من قبل
المعشوق كان اذى لذيذا والاذى الذي يصل من المعشوق
الى العاشق انما يكون عنده لذيذا لانه يتصور وصول اثر
المعشوق به اليه ووصول الاثر اثر الوصول وشبه هذا الاذى
اللذيذ باذى الحكة والدغدغة ثم ذكر ان ذلك تشبيه بعيد
وذلك لوجهين احدهما ان الاذى واللذة في الدغدغة
جسمانيان وههنا عقليان والثاني ان الاذى واللذة في الدغدغة
متباينان في الوجود والحس لا يميز بينهما لتعاقبهما فيتخيلهما معا
وههنا متحدان والباقي ظاهر قوله ويتلو هذه النفوس نفوس
بشرية مترددة بين جهتي الربوبية والسفالة على درجاتها
ثم يتلوها النفوس المغموسة في عالم الطبيعة المنحوسة التي
لا مفاصل لرقابها المنكوسة وهاتان المرتبتان هما الباقيتان وهما
مرتبتا النفوس الناطقة المتوسطة والناقصة والشوق في
المرتبة الاخيرة هو سبب تاذيها في المعاد على ما مر والفاظه
ظاهرة تنبيه فاذا نظرت في الامور وتاملتها وجدت
لكل شيء من الاشياء الجسمانية كمالا يخصه وعشقا اراديا او
طبيعيا لذلك الكمال وشوقا اراديا او طبيعيا اليه اذا فارقه رحمة
من العناية الاولى على النحو الذي هو به عناية وهذه جملة
وتجد في العلوم المفصلة لها تفصيلا اقول لما فرغ عن بيان
مقاصده وقد تقرر في اثنا ذلك ثبوت العشق للجواهر العاقلة
والشوق لبعضها اراد ان ينبه على ثبوتهما لباقي النفوس
والقوى الجسمانية فذكر ذلك اجمالا واحال التفصيل على العلوم
المفصلة المشتملة على اثبات الكمالات الاولى والثانية لجميع

الاذى الواصل من المعشوق الى العاشق لذيذ

انواع

انواع الاجسام البسيطة والمركبة وكيفية حركاتها نحوها بالارادة
او الطبيعة وذلك يدل على كون تلك الكمالات موثرة عندها فهي
عاشقة بالقياس اليها ومشتاقة اليها اذا فارقها والفاظه ظاهرة
وللشيخ رسالة لطيفة في العشق بين فيها سريانه في جميع
الكاينات النمط التاسع في مقامات العارفين لما اشار
في النمط المتقدم الى ابتهاج الموجودات بكمالاتها المختصة بها
على مراتبها اراد ان يشير في هذا النمط الى احوال اهل الكمال
من النوع الانساني ويبين كيفية ترقيهم في مدارج سعاداتهم
ويذكر الامور العارضة لهم في درجاتهم وقد ذكر الفاضل الشارح
ان هذا الباب اجل ما في هذا الكتاب فانه رتب فيه علوم الصوفية
ترتيبا ما سبقه اليه مَنْ قبلَه ولا لحقه مَنْ بعدَه تنبيه
ان للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها وهم في حياتهم
الدنيا دون غيرهم وكانهم وهم في جلابيب من ابدانهم قد نضوها
وتجردوا عنها الى عالم القدس ولهم امور خفية فيهم وامور ظاهرة
عنهم يستنكرها من ينكرها ويستكبرها من يعرفها ونحن نقصها عليك
الجلباب الملحفة والجلباب ما يتغطى به من ثوب وغيره ونضا
الثوب اي خلعه والمراد من قوله فكانهم وهم في جلابيب من
ابدانهم قد نضوها وتجردوا عنها الى عالم القدس ان نفوسهم
الكاملة وان كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلابيب الابدان
لكنها كانت قد خلعت تلك الجلابيب وتجردت عن جميع الشوايب
المادية وخلصت الى عالم القدس متصلة بتلك الذوات الكاملة
البرية عن النقصان والشر ولهم امور خفية فيهم هي مشاهداتهم
لما يعجز عن ادراكه الاوهام وتكل عن بيانه الالسنة وابتهاجاتهم
بما لا عين رات ولا اذن سمعت وهو المراد من قوله عز من قائل
فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وامور ظاهرة عنهم
هي اثار كمال واكمال تظهر من اقوالهم وافعالهم واياتٌ تختص
بهم التي من جملتها ما يعجز بالمعجزات والكرامات وهي امور
يستنكرها من ينكرها اي لا يسكن اليها قلب من لا يعرفها ولا يقربها
ويستكبرها من يعرفها اي يستعظمها من يقف عليها ويقربها
قوله واذا قرع سمعك فيما تقرعه ويرد عليك فيما تسمعه قصة
لسلامان وابسال فاعلم ان سلامان مثل ضرب لك وان ابسالا

منها شرح الا قوله تنبيه

قيل كل حالة تحصل للعارف فباعتبار
ثبوته واستقراره فيها مقام وباعتبار
انتقاله عنها درجة ه

مثل ضرب لدرجتك في العرفان ان كنت من اهله ثم حل الرمزان اطلقت شرد الحديث اي اتي به على ولايه وفلان يسرد الحديث اذا كان جيد السياق له وسلامان شجرة واسم لموضع وهو ايضا من اسماء الرجال والابسال التحريم وابسلته فلانا اذا اسلمته للهلكة او رهنته والبسل المنع والحبس قيل والبسيل المخلى قال الفاضل الشارح في هذا الموضع ان ما ذكره الشيخ ليس من جنس الاحاجي التي يذكر فيها صفات يختص مجموعها بشيء ه اختصاصا بعيدا عن الفهم فيمكن الاهتدا منها اليه ولا هي من القصص المشهورة بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الامور وامثال ذلك مما يستحيل ان يستقل العقل بالوقوف عليه فاذن تكليف الشيخ حله يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب قال واجود ما قيل فيه ان المراد بسلامان ادم عليه السلام وبابسال الجنة وكانه قال المراد بادم نفسك الناطقة وبالجنة درجات سعادتك وباخراج ادم من الجنة عند تناوله البر انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها الى الشهوات واقول كلام الشيخ مشعر بوجود قصة يذكر فيها هذان الاسمان ويكون سياقها مشتملة على ذكر طالب ما لمطلوب لا يناله الا شيا فشيا ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليمكن تطبيق سلامان على ذلك ه الطالب وتطبيق ابسال على مطلوبه ذلك وتطبيق ما جرى بينهما من الاحوال على الرمز الذي امر الشيخ بحله ويشبه ان تكون تلك القصة من قصص العرب فان هاتين اللفظتين قد تجريان في امثالهم وحكاياتهم وقد سمعت بعض افاضل خراسان انه يذكر ان ابن الاعرابي اورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلان وقعا في اسر قوم احدهما مشهور بالخير اسمه سلامان والاخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم ففدي سلامان لشهرته بالسلامة وانقذ من الاسر وابسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك وسار منهما في العرب مثل يذكر فيه خلاص سلامان وابسال صاحبه وانا لا اتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنها دالة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات

يعني في الاحاجي واللغز يذكر صفات يكون كل منها اعم من الشي لكن مجموعها يختص به اختصاصا بعيدا والانتقال من مجموع تلك الصفات الى الشي وان كان بعيدا لكنه ممكن وما ذكره الشيخ من جنس الاحاجي واللغز لكونه اشد ابهاما اذ لم يذكر فيه صفة اصلا ه

قصة سلامان وابسال

اي منع صاحبه لو

العرب

العرب فان كان ذلك كذلك فسلامان وابسال ليسا مما وضعهما الشيخ لبعض الامور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو بل ذكر انك ان سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وابسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ثم اشتغل بحل الرمز وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لاحوال العارفين فاذن الامر بحل الرمز ليس تكليفا بمعرفة الغيب انما هو موقوف على استماع تلك القصة وحينئذ لعله يكون مما يستقل العقل في الوقوف عليه والاهتداء اليه ثم اني اقول قد وقع الي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسوبتان الى سلامان وابسال احديهما وهي التي وقعت الي اولا ذكر فيها انه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر وكان يصادقه حكيم فتح بتدبيره له جميع الاقاليم وكان الملك يريد ابنا يقوم مقامه من غير ان يباشر امراة فدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امراة ابن له وسماه سلامان وارضعته امراة اسمها ابسال وربته وهو بعد بلوغها عشقها ولازمها وهي دعته الى نفسها والى الالتذاذ بمباشرتها ونهاه ابوه عنها وامره بمفارقتها فلم يطعه وهربا معا الى ما وراء بحر المغرب وكان للملك آلة يطلع بها على الاقاليم وما فيها ويتصرف في اهاليها فاطلع بها عليهما ورق لهما واعطاهما ما عاشا به واهملهما مدة ثم انه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المراة فجعلهما بحيث يشتاق كل منهما الى صاحبه ولا يصل اليه مع انه يراه فتعذبا بذلك وفطن سلامان به ورجع الى ابيه معتذرا ونبهه ابوه على انه لا يصل الى الملك الذي رشح له مع عشقه ابسال الفاجرة والفه بها فاخذ سلامان وابسال كل منهما يد صاحبه والقيا نفسيهما في البحر فخلصه روحانية الماء بامر الملك بعد ان اشرف على الهلاك وغرقت ابسال واغتم سلامان ففزع الملك الى الحكيم في امره فدعاه الحكيم وقال اطعني اوصل ابسالا اليك فاطاعه وكان يريه صورتها فيتسلى بذلك رجاء وصولها الى ان صار مستعدا لمشاهدة صورة الزهرة فاراها الحكيم بدعوته لها فشغفها حبا وبقيت معه ابدا فتنزع عن خيال ابسال واستعد للملك بسبب مفارقتها فجلس على سرير الملك وبنى الحكيم

الهرمين باعانة الملك واحد الملك واحد النفسه ووضعت هذه
القصة مع جثتهما فيهما ولم يتمكن احد من اخراجها غير ارسطو
فانه اخرجها بتعليم افلاطون وسد الباب وانتشرت القصة
ونقلها حنين بن اسحق من اليوناني الي العربي وهذه قصة
اخترعها احد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ اليها علي وضع
لا يليق بالطبع وهي غير مطابقة لذلك لانها تقتضي ان يكون
الملك هو العقل الفعال والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه
مما فوقه وسلامان هو النفس الناطقة فانه افاضها من غير
تعلق بالجسمانيات وابسال هو القوة البدنية الحيوانية التي
بها تستكمل النفس وتالفها وعشق سلامان لابسال ميلها الي
اللذات البدنية ونسبة ابسال الي العجوز تعلق غير النفس
المتعينة بها وتهاربهما مفارقة النفس وهربهما الي ماوراء البحر
المغرب انغماسهما في الامور الفانية البعيدة عن الحق واهمالهما
مدة مرور زمان عليهما كذلك وتعذيبهما بالشوق مع الحرمان
وهما متلاقيان بقاء ميل النفس مع فتور القوي عن افعالها
بعد سن الانحطاط ورجوع سلامان الي ابيه التفطن للكمال
والندامة علي الاشتغال بالباطل والقاء نفسيهما في البحر تورطهما
في الهلاك اما البدن فلانحلال القوي والمزاج واما النفس
فلمشايعتها اياها وخلاص سلامان بقاؤها بعد البدن واطلاعها
علي صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقلية وجلوسها
علي سرير الملك وصولها الي كمالها الحقيقي والهرمان الباقيان
علي مرور الدهر الصورة والمادة الجسمانيتين فهذا تاويل
القصة وسلامان مطابق لما عني الشيخ اما ابسال فغير مطابق
لانه اراد به درجة العارف في العرفان وههنا مثل لما يفوقه
عن العرفان والكمال فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة
لما ذكره الشيخ وذلك يدل علي قصور فهم واضعها عن الوصول
الي فهم غرضه منها واما القصة الثانية فهي وقعت الي بعد
عشرين سنة من اتمام الشرح وهي منسوبة الي الشيخ وكانها هي
التي اشار الشيخ اليها فان ابا عبيد الجوزجاني اورد في فهرست
تصانيف الشيخ ذكر قصة سلامان وابسال له وحاصل
القصة ان سلامان وابسالا كانا اخوين شقيقين وكان

ابسال اصغرهما سنا وقد تربي بين يدي اخيه ونشا صبيح الوجه
عاقلا متادبا عالما عفيفا شجاعا وقد عشقته امراة سلامان
وقالت لسلامان اخلطه باهلك لتتعلم منه اولادك فاشار عليه
سلامان بذلك وابي ابسال من مخالطة النسا فقال له سلامان
ان امراتي لك بمنزلة ام ودخل عليها واكرمته واظهرت عليه
بعد حين في خلوة عشقها له فانقبض ابسال من ذلك ودرت
انه لا يطاوعها فقالت لسلامان زوج اخاك باختي فاملكها
به وقالت لاختها اني ما زوجتك بابسال ليكون لك خاصة
دوني بل لكي اساهمك فيه وقالت لابسال ان اختي بكر حيية
لا تدخل عليها نهارا ولا تكلمها الا بعد ان تستانس بك وليلة
الزفاف باتت امراة سلامان في فراش اختها فدخل ابسال
عليها فلم تملك نفسها فبادرت صدرها الي صدره فارتاب ابسال
وقال في نفسه ان الابكار الخفرات لا يفعلن مثل ذلك وقد
تغيم السماء في الوقت بغيم فلاح منه برق ابصر بضوئه وجهها
فازعجها وخرج من عندها وعزم علي مفارقتها وقال لسلامان
اني اريد ان افتح لك البلاد فاني قادر علي ذلك واخذ جيشا
وحارب امما وفتح البلاد لاخيه برا وبحرا وشرقا وغربا من غير
منة عليه وكان اول ذي قرنين استولي علي وجه الارض
ولما رجع الي وطنه وحسب انها نسيته عاودت الي المعاشقة
وقصدت معانقته فابي وازعجها وظهر لهم عدو فوجه
سلامان ابسالا اليه في جيوشه وفرقت المراة في رؤساء
الجيش اموالا ليرفضوه في المعركة ففعلوا وظفر به الاعداء
وتركوه جريحا وبه رمق حياة حسبوه ميتا فعطفت عليه
مرضعة من حيوانات الوحش والقمته حلمة ثديها واغتذي
بذلك الي ان انتعش وعوفي ورجع الي سلامان وقد احيط
به واذلوه وهو حزين من فقد اخيه فادركه ابسال واخذ
الجيش والعدة وكر علي الاعداء وبددهم واسر عظيمهم وسوي
الملك لاخيه ثم واطات المراة طابخه وطاعمه واعطتهما مالا
فسقياه السم وكان صديقا كبيرا نسبا وحسبا وعلما وعملا واغتم
من موته اخوه واعتزل من ملكه وفوضه الي بعض معاهديه
وناجي ربه فاوحي اليه جلية الحال فسقي المراة والطابخ

الزمار ممدود بقية الروح
مني المذبوح

سماه
درج اي مضى لسبيله يقال درج القوم اذا انقرضوا ه

والطابخ ثلاثتهم ما سقوا اخاه ودرجوا فهذا ما اشتمل عليه
القصة وتاويلها ان سلامان مثل النفس الناطقة وابسالا
العقل النظري المترقي الي ان حصل عقلا مستفادا وهو درجتها
في العرفان ان كانت تترقي الي الكمال وامراة سلامان القوة
البدنية الامارة للشهوة والغضب المتحدة بالنفس صايرة
شخصا من الناس وعشقها لابسال ميلها الي تسخيره كما سخرت
ساير القوي ليكون موتمرا لها في تحصيل مآربها الفانية
وابآؤه انجذاب العقل الي عالمه واختها التي املكها به القوة
العملية المسمي بالعقل العملي المطيع للعقل النظري وهو النفس
المطمئنة وتلبيسها نفسها بدل اختها تسويل النفس الامارة
مطالبها الخسيسة وترويجها علي انها مصالح حقيقية والبرق
اللامع من الغيم المظلم هو الخطفة الالهية التي تسنح في اثناء
الاشتغال بالامور الفانية وهي جذبة من جذبات الحق
وازعاجه للمراة اعراض العقل عن الهوي وفتحه البلاد لاخيه
اطلاع النفس بالقوة النظرية علي الجبروت والملكوت وترقيها
الي العالم الالهي وقدرتها بالقوة العملية علي حسن تدبيرها
في مصالح بدنها وفي نظم امور المنازل والمدن ولذلك سماه
باول ذي قرنين فانه لقب لمن كان ملك الخافقين ورفض
الجيش له انقطاع القوي الحسية والخيالية والوهمية عنها عند
عروجها الي الملاء الاعلي وفتور تلك القوي لعدم التفاته اليها
وتغذيته بلبن الوحش افاضة الكمال عليه عما فوقه من
المفارقات لهذا العالم واختلال حال سلامان لفقده ابسالا
اضطراب النفس عند اهمالها تدبيرها شغلا بما فوقها ورجوعه
الي اخيه التفات العقل الي انتظام مصالحها في تدبيرها البدن
والطابخ هو القوة الغضبية المشتعلة عند طلب الانتقام
والطاعم هو القوة الشهوية الجاذبة لما يحتاج اليه البدن
وتواطؤهم علي هلاك ابسال اشارة الي اضمحلال العقل في
ارذل العمر مع استعمال النفس الامارة اياها لازدياد الاحتياج
بسبب الضعف والعجز واهلاك سلامان اياهم ترك النفس
استعمال القوي البدنية اخر الامر وزوال هيجان الغضب والشهوة
وانكسار عاديتهما واعتزاله الملك وتفويضه الي غيره انقطاع

العقل مع

تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها وهذا التاويل
مطابق لما ذكر الشيخ ومما يويد انه قصد بهذه القصة انه ذكر
في رسالته في القضاء والقدر قصة سلامان وابسال وذكر
فيها حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي اظهر لابسال
وجه امراة سلامان حتي اعرض عنها فهذا ما اتضح لنا
من امر هذه القصة وما اوردت القصة بعبارة الشيخ لئلا يطول
الكتاب تنبيه المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخص باسم
الزاهد والمواظب علي نفل العبادات من القيام والصيام
ونحوها يخص باسم العابد والمنصرف بفكره الي قدس الجبروت
مستديما لشروق نور الحق في سره يخص باسم العارف وقد
يتركب بعض هذه مع بعض ه طالب الشي يبتدي باعراضه عما
يعتقد انه يبعد عن المطلوب ثم باقبال علي ما يعتقد انه
يقرب به اليه وينتهي عند وجدان المطلوب وطالب الحق يلزمه
في الابتدا ان يعرض عما سوي الحق لا سيما ما يشغله عن
الطلب اعني متاع الدنيا وطيباتها ثم يقبل علي ما يعتقد
انه يقربه من الحق وهو عند الجمهور افعال مخصوصة هي
هو الظاهر العبادات وهذان هما الزهد والعبادة باعتبار والتبري
هو الباطن والتولي باعتبار ثم اذا وجد الحق فاول درجات وجدانه
هي المعرفة فاذن احوال طلاب الحق هي هذه الثلاثة ولذلك
ابتدا الشيخ بتعريفها ثم ان هذه الاحوال قد توجد في الاشخاص
علي سبيل الانفراد وقد توجد علي سبيل الاجتماع وذلك بحسب
اختلاف الاغراض والاجتماعات الثنائية تكون ثلاثة والثلاثي
واحدا والي ذلك اشار الشيخ بقوله وقد يتركب بعض هذه مع
بعض تنبيه الزهد عند غير العارف معاملة ما كانه
يشتري بمتاع الدنيا متاع الاخرة وعند العارف تنزه ما عما
يشغل سره عن الحق وتكبر علي كل شي غير الحق والعبادة
عند غير العارف معاملة ما كانه يعمل في الدنيا لاجرة ياخذها
في الاخرة هي الاجر والثواب وعند العارف رياضة ما لهممه
وقوي نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرها بالتعويد عن جناب
الغرور الي جناب الحق فتصير مسالمة للسر الباطن حين ما يستجلي
الحق لا تنازعه فيخلص السر الي الشروق الساطع ويصير ذلك

الزاهد والعابد والعارف

الاعراض والاقبال لان الاعراض هو الزهد والاقبال هو العبادة ه

ص

النفس باعتبار كونه محلا للفيض الالهي تسمي سرا ه

ملكة مستقرة كلما شاء السر اطلع علي نور الحق غير مزاحم من
الهمم بل مع تشييع منها له فيكون بكليته منخرطا في سلك القدس
كما أشار الي وجود الترتب بين الاحوال الثلاثة ارادات ينبه
علي غرض العارف وغير العارف من الزهد والعبادة ليتمايز
الفعلان بحسبه فذكر ان الزهد والعبادة من غير العارف معاملة
فان الزاهد غير العارف يجري مجري تاجر يشتري متاعا بمتاع
والعابد غير العارف يجري مجري اجير يعمل عملا لاخذ اجرة
فالفعلان مختلفان لكن الغرض واحد واما العارف فزهده
في الحالة التي يكون فيها متوجها الي الحق معرضا عما سواه
تنزه عما يشغله عن الحق ايثارا لما قصده وفي الحالة التي
يكون فيها ملتفتا من الحق الي ما سواه تكبر علي كل شي غير
الحق استحقارا لما دونه واما عبادته فارتياض لهممه التي
مباديها ارادته وعزماته الشهوية والغضبية وغيرهما
ولقوي نفسه الخيالية والوهمية ليجرها جميعا عن الميل الي
العالم الجسماني والاشتغال به الي العالم العقلي مشيعة اياه
عند توجهه الي ذلك العالم وليصير تلك القوي معودة لذلك
التشييع فلا تنازع العقل ولا تزاحم السر حالة المشاهدة فيخلص
العقل الي ذلك العالم ويكون جميع ما تحته من النزوع والقوي
منه منخرطة معه في سلك التوجه الي ذلك الجانب اشارة
لما لم يكن الانسان بحيث يستقل وحده بامر نفسه الا بمشاركة
اخر من بني جنسه وبمعاوضة ومعارضة تجريان بينهما يفرغ
كل واحد منهما لصاحبه عن مهم لو تولاه بنفسه لازدحم علي
الواحد كثيرا وكان مما يتعسر ان امكن وجب ان يكون بين الناس
معاملة وعدل يحفظه شرع يفرضه شارع متميز باستحقاق
الطاعة لاختصاصه بايات تدل علي انه من عند ربه ووجب
ان يكون للمحسن والمسي جزاء من عند القدير الخبير فوجب
معرفة المجازي والشارع ومع المعرفة سبب حافظ للمعرفة ففرض
عليهم العبادة المذكرة للمعبود وكررت عليهم ليستحفظ التذكير
بالتكرير حتي استمرت الدعوة الي العدل المقيم لحياة النوع ثم زيد
لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الاجر الجزيل في الاخرة ثم
زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خصوا بها فيما هم

مولون

مولون وجوههم شطره فانظر الي الحكمة ثم الي الرحمة والنعمة تلحظ
جنابا بهرك عجائبه ثم اقم واستقم ٭ لما ذكر في الفصل المتقدم
ان الزهد والعبادة انما يصدران عن غير العارف لاكتساب
الاجر والثواب في الاخرة اراد ان يشير الي اثبات الاجر والثواب

اي لان اثبات الاجر والثواب الذي قصده متفرع علي النبوة والشريعة ه

المذكورين فاثبت النبوة والشريعة وما يتعلق بهما علي طريقة
الحكماء لانه متفرع عليهما واثبات ذلك مبني علي قواعد وتقريرها
ان تقول الانسان لا يستقل وحده بامور معاشه لانه
يحتاج الي غذاء ولباس ومسكن وسلاح لنفسه ولمن يعوله
من اولاده الصغار وغيرهم وكلها صناعية لا يمكن ان يرتبها صانع
واحد الا في مدة لا يمكن ان يعيش تلك المدة فاقدا اياها او
يتعسر ان امكن لكنها تتيسر لجماعة يتعاونون ويتشاركون في جميعها
تحصيلها يفرغ كل واحد منهم لصاحبه عن بعض ذلك فيتم بمعارضة
وهي ان يعمل كل واحد منهم مثل ما يعمله الاخر ومعاوضة وهي
ان يعطي كل واحد منهم صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من
عمله فاذن الانسان بالطبع محتاج في تعيشه الي اجتماع مؤد
الي صلاح حاله وهو المراد من قولهم الانسان مدني بالطبع
والتمدن في اصطلاحهم هو هذا الاجتماع فهذه قاعدة ثم تقول
واجتماع الناس علي التعاون لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة
وعدل لان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب علي من
يزاحمه في ذلك وتدعوه شهوته وغضبه الي الجور علي غيره
فيقع من ذلك الهرج ويختل امر الاجتماع اما اذا كانت معاملة
وعدل متفق عليهما لم يكن كذلك فاذن لا بد منهما والمعاملة
والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة الا اذا كانت لها قوانين
كلية وهي الشرع فاذن لا بد من شريعة والشريعة في اللغة
مورد الشاربة وانما سمي هذا المعني بها لاستواء الجماعة في
الانتفاع منه وهذه قاعدة ثانية ثم تقول والشرع لا بد له
من واضع يقنن تلك القوانين ويقررها علي الوجه الذي
ينبغي وهو الشارع ثم ان الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع
الهرج المحذور منه فاذن يجب ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق
الطاعة ليطيعه الباقون في قبول الشريعة واستحقاق ه
الطاعة انما يتقرر بايات تدل علي كون تلك الشريعة من عند

ربه وتلك الايات هي معجزاته وهي اما قولية واما فعلية والخواص
للقولية اطوع والعوام للفعلية اطوع ولا تتم الفعلية مجردة عن
القولية لان النبوة والاعجاز لا يحصلان من غير دعوة الي خير فاذن
لا بد من شارع هو نبي ذو معجزة وهذه قاعدة ثالثة ثم ان
العوام وضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في
امور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم الي ما يحتاجون
اليه بحسب الشخص فيقدمون علي مخالفة الشرع واذا كان
للمطيع والعاصي ثواب وعقاب اخرويان يحملهم الرجا والخوف علي
الطاعة وترك المعصية فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها
به فاذن وجب ان يكون للمحسن والمسي جزاء من عند الاله
القدير علي مجازاتهم الخبير بما يبدونه او يخفونه من افكارهم
واقوالهم وافعالهم ووجب ان يكون معرفة المجازي والشارع
واجبة علي الممتثلين للشريعة في الشريعة والمعرفة العامية
قلما تكون يقينية فلا تكون ثابتة فوجب ان يكون معها تثبيت
حافظ لها وهو التذكار المقرون بالتكرار والمشتمل عليهما انما يكون
عبادة مذكرة للمعبود مكررة في اوقات متتالية كالصلاة وما
يجري مجراها فاذن يجب ان يكون النبي داعيا الي التصديق
بوجود خالق قدير خبير والي الايمان بشارع مبعوث من قبله
صادق والي الاعتراف بوعد ووعيد اخرويين والي القيام
بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والي الانقياد لقوانين
شرعية يحتاج اليها الناس في معاملاتهم حتي يستمر بذلك الدعوة
الي العدل المقيم لحياة النوع وهذه قاعدة رابعة ثم ان جميع ذلك
مقدر في العناية الاولي لاحتياج الخلق اليه فهو موجود في
جميع الاوقات والازمنة وهو المطلوب وهو نفع لا يتصور نفع
اعم منه وقد اضيف لممتثلي الشرع الي هذا النفع العظيم الدنياوي
الاجر الجزيل الاخروي حسب ما وعدوه واضيف للعارفين منهم
الي النفع العاجل والاجر الاجل الكمال الحقيقي المذكور فانظر الي
الحكمة وهي تبقية النظام علي هذا الوجه ثم الي الرحمة وهي
ايفاء الاجر الجزيل بعد النفع العظيم والي النعمة وهو الابتهاج الحقيقي
المضاف اليها لتلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جنابا يبهرك عجائبه
اي تغلبك وتدهشك ثم اقم اي اقم الشرع واستقم اي في التوجه

الي

الي ذلك الجناب المقدس واعترض الفاضل الشارح فقال ان عنيتم
بالوجوب في قولكم مما احتاج الناس الي شارع وجب وجوده
الوجوب الذاتي فهو محال وان عنيتم به انه وجب علي الله
تعالي كما تقوله المعتزلة فهو ليس بمذهبكم وان عنيتم به ان ذلك
سبب للنظام الذي هو خير ما وهو تعالي مبدا لكل خير فاذن
وجب وجود ذلك عنه فهو ايضا باطل لان الاصلح ليس بواجب
ان يوجد والا لكان الناس كلهم مجبولين علي الخير فان ذلك اصلح
وايضا قولكم المعجزات دالة علي كون الشارع من قبل الله غير
لايق بكم لان سبب المعجزات عندكم امر نفساني يحصل للانبيا
ولاضدادهم من السحرة كما يجي في النمط العاشر ويمتاز النبي
عن ضده بدعوته الي الخير دون الشر والتميز بين الخير والشر
عقلي فاذن لا دلالة للمعجزات علي كون اصحابها انبيا وايضا
القول بان المعجز دال علي صدق صاحبه مبني علي القول
بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية وانتم لا تقولون به
وايضا القول بالعقاب علي المعاصي لا يستقيم علي اصولكم
فان عقاب العاصي عندكم هو ميل نفسه المشتاقة الي الدنيا
مع فواتها عنها ويلزمكم ان نسيان العاصي لمعصيته يقتضي
سقوط عقابه والجواب علي اصولهم اما عن الاول فبان
نقول استناد الافعال الطبيعية الي غاياتها الواجبة مع القول
بالعناية الالهية علي الوجه المذكور كاف في اثبات انية تلك
الافعال ولذلك يعللون الافعال بغاياتها كتعريض بعض
الاسنان مثلا بصلاحية المضغ التي هي غاياتها فلولا كون
تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صح التعليل بها واما قوله
الاصلح ليس بواجب فنقول عليه الاصلح بالقياس الي الكل غير
الاصلح بالقياس الي البعض والاول واجب دون الثاني وليس
كون الناس مجبولين علي الخير من ذلك القبيل كما مر واما عن
الثاني فبان نقول الامور الغريبة التي منها المعجزات قولية
وفعلية كما مر والمعجزات الخاصة بالانبيا ليست بالفعلية المحضة
فاذن اقتران الفعلية بالقولية خاص بهم وهو دال علي صدقهم
واما عن الثالث فبان نقول مضافا الي ما مر من القول
في العلم والقدرة ان مشاهدة المعجزات التي هي اثار لنفوس

وجب وجوده جواب لما لا صنه لشارع هـ

قال الامام فاذن العقل مستقل بالفرق بين النبي وغيره من غير حاجة الي المعجزات هـ

لقيامه مقام تصديق الله هـ

حاصله ان وجوب وجود الشارع هو لكونه سبب النظام لا لما ذكره قبل يعني انه اختار القسم الاخير من الترديد هـ

معني قولهم مما احتاج الناس الي شارع وجب وجوده انه لا بد من وجوده لانه سبب للنظام ولا بد للسبب من مسبب وكثيرا ما يستعمل الواجب بمعني ما لا بد منه كما يقال مما احتاج الانسان الي المضغ وجب تعريض بعض الاسنان اي لا بد منه لتجويد الهضم هـ

في بحث غلبة الخير علي الشر في الوهم والتنبيه الذي اوله ولعلك تقول ايضا فان كان القدر فلم العقاب فانه اشار الي ما ذكره بقوله فاذا عرض من اسباب القدر الي اخره هـ

في القاعدة الثالثة هـ

وهو انه تعالي عالم بجميع الجزئيات علي الوجه الكلي كما اشار اليه في التذنيب بقوله ويجب ان يكون عالما بكل شي الي اخره هـ

الانبياء دالة على كمال تلك النفوس فهي مقتضية لتصديق اقوالهم
واما عن الرابع فبان نقول ارتكاب المعاصي يقتضي وجود
ملكة راسخة في النفس هي المقتضية لتعذيبها ونسيان
الفعل لا يكون مزيلا لتلك الملكة فلا يكون مقتضيا لسقوط
العقاب ثم اعلم ان جميع ما ذكره الشيخ من امور الشريعة والنبوة
ليست مما لا يمكن ان يعيش الانسان الا به انما هي امور لا يكمل
النظام المودي الى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد الا بها
والانسان يكفيه في ان يعيش نوع من السياسة يحفظ به
اجتماعهم الضروري وان كان ذلك النوع منوطا بتغلب اوما
يجري مجراه والدليل على ذلك تعيش سكان اطراف العمارة
بالسياسات الضرورية اشارة العارف يريد الحق الاول
لا لشي غيره ولا يوثر شيا على عرفانه وتعبده له فقط ولانه
مستحق للعبادة ولانها نسبة شريفة اليه لا لرغبة او رهبة
وان كانتا فيكون المرغوب فيه او المرهوب عنه هو الداعي وفيه
المطلوب ويكون الحق ليس الغاية بل الواسطة الى شي غيره هو
الغاية وهو المطلوب دونه، لما ذكر غرض العارف وغير العارف
من الزهد والعبادة واثبت مبادي غرض غيره اعني الثواب والعقا
اشار في هذا الفصل الى غرض العارف فيما يقصده فنقول للعارف
الكمال الحقيقي حالتان بالقياس اليه احدهما لنفسه خاصة
وهي محبته لذلك الكمال والثانية لنفسه وبدنه جميعا وهي
حركته في طلب القربة اليه والشيخ عبر عن الاول بالارادة وعن
الثاني بالتعبد وذكر انه ارادة العارف وتعبده يتعلقان
بالحق الاول جل ذكره لذاته ولا يتعلقان بغيره لذات ذلك الغير
بل ان تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق ايضا فقوله العارف
يريد الحق الاول لا لشي غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته
وقوله ولا يوثر شيا على عرفانه اي لا يوثر شيا غير الحق على
عرفانه فان الحق موثر على عرفانه لان العرفان ليس بموثر
لذاته عند العارف على ما صرح به فيما يجي وهو قوله من اثر
العرفان للعرفان فقد قال بالثاني وكل ما هو موثر وليس
بموثر لذاته فهو موثر لا محالة لغيره فالعرفان موثر لغيره وذلك
الغير هو الحق لا غير فاذن الحق موثر على العرفان وانما اختص

العارف

ومن ذلك سياسة دولة المغول التي استولت
على اكثر المعمورة وخصوصا على ممالك الخلفاء
العباسية وكان ارتح الفاضل مشير الكبير بهم
المسمى بهولاكو وهو الذي قتل المستعصم بالله اخر
الخلفاء العباسية ببغداد والقصة مشهورة

ولكان المقصود بلا المعبود بالذات
احدهما ويكون كون الله تعالى معبودا
داخلا في الغرض لا بالذات بل بالعرض
فلهذا قال وفيه المطلوب ١٢

حاصله انه بين غرض العارف من
زهده وعبادته فيما مر فاراد هنا
ان يبين غرض عرفانه ١٢

العارف بانه لا يوثر شيا غير الحق على العرفان لان غير العارف يوثر
نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان فانه يريد العرفان
لاجلها اما العارف فلا يوثر شيا عليه الا الحق الذي هو فقط
موثر لذاته بالقياس اليه قوله وتعبده له فقط اشارة الى
تعلق عبادة العارف ايضا بالحق فقط فان قيل هذا ينا قض
ما ذكره فيما مر وهو ان عبادة العارف رياضة لقواه ليجرها
الى جناب الحق فان جر القوى الى جناب الحق ليس هو الحق
ذاته قلنا مراده ليس ان العارف لا يقصد في تعبده غير
الحق مطلقا بل هو ان العارف لا يقصد غير الحق بالذات انما
يقصد الحق بالذات ويقصد ان قصد غيره بالعرض ولاجل
الحق كما مر فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس
الى الحق الاول الذي هو مراده لذاته ثم اذا لوحظ كل واحد
من الحق والعبادة بالقياس الى الاخر وجد استناد العبادة
الى الحق واجبا من الجهتين اما باعتبار ملاحظة الحق
بالقياس الى العبادة فلما ذكره في قوله ولانه مستحق للعبادة
واما باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس الى الحق فلما ذكره
في قوله ولانها نسبة شريفة اليه وذكر الفاضل الشارح
في هذا الموضع ان تعبد العارفين يكون اما لذات الحق او
لصفة من صفاته او لتكميل انفسهم وهي طبقات ثلاثة مترتبة
اشار الشيخ الى الاولى بقوله وتعبده له فقط والى الثانية
بقوله ولانه مستحق للعبادة والى الثالثة بقوله ولانها نسبة
شريفة اليه اقول في هذا التفسير تجويز انه يكون للعارف
معبود بالذات غير الحق وباقي الفصل يدل على خلافه ثم انه
الشيخ اشار الى كون غرض العارف مخالفا لاغراض غيره بقوله
لا لرغبة او رهبة اي لا لرغبة في الثواب او رهبة من العقاب
وبين فساد كون ذلك غرضا بالقياس الى العارف بقوله وان
كانتا اي وان كانت الرغبة او الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة
فيكون الثواب المرغوب فيه او العقاب المرهوب عنه هو الداعي
الى عبادة الحق وفيهما مطلوب عابد الحق ويكون الحق غير
الغاية بل هو الواسطة الى نيل الثواب او الخلاص من العقاب
الذي هو الغاية وهو المطلوب فيكونه هو المعبود بالذات لا الحق

شرح
في كلام الشارح وهو قوله بل ان
تعلقا بغير الحق تعلقا لاجل الحق
ايضا م

فهذا شرح هذا الفصل قال الفاضل الشارح من الناس من احال
القول بكون الله مرادا لذاته وزعم ان الارادة صفة لا تتعلق الا
بالممكنات لانها تقتضي ترجيح احد طرفي المراد على الاخر وذلك لا يعقل
الا في الممكنات قال والشيخ ايضا برهن في اول النمط السادس ان
كل من يريد شيا فلا بد وان يكون حصوله للمريد اولي من عدمه
ويكون المقصود بالقصد الاول هو ذلك الحصول وبني عليه ان
كل مريد مستكمل فاذن كل من اراد الله لم يكن مراده هو الله
بل استكمال ذاته واجاب عنهما بانهما مصادرة على المطلوب الاول
لانهما مبنيان على ان الارادة لا تتعلق الا بالممكن والا بما يستكمل
به المريد وهو ما ادعاه المعترض ونحن نقول انها تتعلق بالله
لا الشي غيره وايضا اقول في بيانه الارادة المتعلقة بما يفعله
المريد يقتضي امكان المراد او كمال المريد لا لتعلق الارادة به
بل لكونه فعلا او لكونه مستحصلا للمريد بارادته وههنا ليس المراد
كذلك فاذن سقط الاعتراضان اشارة المستحل توسيط الحق
مرحوم من وجه فانه لم يطعم لذة البهجة فيستطعمها انما معارفته
مع اللذات المخدجة فهو حنون اليها غافل عما وراءها وما مثله
بالقياس الى العارفين الا مثل الصبيان بالقياس الى المحنكين
فانهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون واقتصرت بهم
المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من اهل الجد اذا ازوروا
عنها عائفين لها عاكفين على غيرها كذلك من غض النقص بصره
عن مطالعة بهجة الحق اعلق كفيه بما يليه من اللذات لذات الزور
فتركها في دنياه عن كره وما تركها الا ليستأجل اضعافها وانما يعبد
الله ويطيعه ليخوله في الاخرة شبعه منها فيبعث الى مطعم
شهي ومشرب هنيء ومنكح بهي اذا بعثر عنه فلا مطمح لنظره في اولاه
واخراه الا الى لذات قبقبه وذبذبه والمستبصر بهداية القدس
في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق وولى شطرها وجهه مترحما
على هذا الماخوذ عن رشده الى ضده وان كان ما يتوخاه
بكده مبذولا له بحسب وعده ، المخدج الناقص يقال اخدجت
الناقة اذا جاءت بولدها ناقص الخلق والولد مخدج والحنون
المشتاق وحنكته السن واحنكته اي احكمته التجارب فهو محنك
ومحنك وازور عنه اي عدل عنه وعاف الطعام او الشراب اي

كرهه

كرهه فلم يتناوله وعكف على الشي اي اقبل عليه مواظبا وخوله
الله الشي اي ملكه اياه وبعثر عنه اي كشف عنه وطمح بصره
الى الشي ارتفع والقبقب البطن والذبذب الذكر وقد لاحظ
الشيخ فيهما قول النبي عليه الصلاة والسلام من وقي شر
لقلقه وقبقبه وذبذبه فقد وقي واللقلق اللسان والشجون
جمع شجن وهو طريق الوادي والكد الشدة في العمل وطلب
الكسب والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر عمن يجوز ان
يجعل الحق واسطة في تحصيل شي اخر غيره وهو من يزهد
في الدنيا ويعبد الحق رغبة في الثواب او رهبة من العقاب
ووجه العذر بيان نقصه في ذاته وفي عبارات الشيخ لطائف
كثيرة تتبين للمتأمل فيها منها وصف اللذات الحسية بنقصان
الخلقة وهو نقصان لا يمكن ان يزول ومنها تشبيه من
لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالاعمى الذي يطلب شيا
فانه تعلق يده بما يليه سواء كان ما اعلق به يده مطلوبه او
لم يكن ومنها التنبيه على ان زهد غير العارف زهد عن كره فهو
مع كونه في صورة الزهاد احرص الخلق بالطبع على اللذات
الحسية فان التارك شيا ليستاجل اضعافه اقرب الى الطمع منه
الى القناعة ومنها نسبة همته الى الدناءة والضعة فان
قوله لا مطمح لبصره مشعر بانه ادنى منزلة من ان يستحق تلك
اللذات الخسيسة ومنها التعيير البالغ في تخصيص لذة البطن
والفرج بالذكر وقد ذكر في اخر الفصل ان هذا الناقص المرحوم
ينال ما يرجوه ويطلبه بكده من اللذات الحسية حسب ما وعده
الانبياء عليهم الصلاة والسلام وقد اشار الى كيفية ذلك في
النمط الثامن حين ذكر امكان تعلق نفوس البله باجسام هي
موضوعات لتخيلاتهم وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي
تليق بهم اشارة اول درجات حركات العارفين ما يسمونه
هم الارادة وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني او الساكن
النفس الى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة
الوثقى فيتحرك سره الى القدس لينال من روح الاتصال فما
دامت درجته هذه فهو مريد ، اعتراه اي غشيه واعتلاق
العروة الاعتصام بها واعلم ان الشيخ اراد بعد ذكر مطالب

لانه المطمح يدل على ان هذا الامر
ارفع رتبة من رتبته هو

مبحث الارادة

العارفين وغيرهم ان يذكر احوالهم المترتبة في سلوكهم طريق الحق
من بدو حركاتهم الي نهاياتها التي هي الوصول اليه تعالي ويشرح
ما يسنح لهم في منازلهم فذكرها في احدعشر فصلا متوالية
اولها هذا الفصل وهو مشتمل علي ذكر مبادي حركاتهم فذكر ان
الارادة هي اول درجاتهم المترتبة بحسب حركاتهم وهي المبداء
القريب من الحركة ومبداءها تصور الكمال الذاتي الخاص بالمبدا
الاول الفايض اثاره علي المستعدين من خلقه بقدر استعداداتهم
والتصديق بوجوده تصديقا جازما مع سكون نفس سواء
كان يقينيا مستفادا من قياس برهاني او كان ايمانيا مستفادا
من قبول قول الايمة الهادين الي الله تعالي فان كل واحد
منها اعتقاد يقتضي تحريك صاحبه في طلب ذلك الفيض ولما
كانت الارادة مترتبة علي هذا التصديق عرفها بانها حالة
تعتري بعد الاستبصار او العقد المذكور ثم صرح بانها رغبة
في الاعتصام بالعروة الوثقي التي لا يزول ولا يتغير في مبدا
حركة السير الي العالم القدسي وغايتها نيل روح الاتصال بذلك
العالم واعلم ان الشيخ ذكر في النمط الثالث ان للحركة الارادية
الحيوانية اربعة مبادي مترتبة الادراك ثم الشوق المسمي
بالشهوة او الغضب ثم العزم المسمي بالارادة الجازمة ثم القوي
الموتمرة المنبثة في الاعضاء والحركة المذكورة ههنا ارادية
لكنها ليست بحيوانية فلها من المبادي المذكورة الاولي وهي
ما عبر عنه بالاستبصار او العقد المقارن لسكون النفس و
الثانية والثالثة وهما ما عبر عنهما بالارادة وانما اتحدتا
ههنا لانهما لا تتباينان الا عند اختلاف الدواعي والصوارف
وذلك الاختلاف لا يتصور مع سكون النفس الذي اشترطه
ههنا وسقطت الرابعة لان هذه الحركة ليست بجسمانية
والفاضل الشارح اورد في تفسير هذا الفصل اصناف طلاب
الحق والرياضات اللايقة بكل صنف وذلك غير مناسب لما
فيه اشارة ثم انه ليحتاج الي الرياضة والرياضة موجهة
الي ثلاثة اغراض الاول تنحية ما دون الحق عن مستن
الايثار والثاني تطويع النفس الامارة للنفس المطمئنة
لينجذب قوي التخيل والتوهم الي التوهمات المناسبة للامر

القدسي

القدسي منصرفة عن التوهمات المناسبة للامر السفلي والثالث
تلطيف السر للتنبه والاول يعين عليه الزهد الحقيقي والثاني
يعين عليه عدة اشياء العبادة المشفوعة بالفكرة ثم الالحان
المستخدمة لقوي النفس الموقعة لما لحن به من الكلام
موقع القبول من الاوهام ثم نفس الكلام الواعظ من قايل
زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد واما الغرض الثالث
فيعين عليه الفكر اللطيف والعشق العفيف الذي يامر به شمايل
المعشوق ليس سلطان الشهوة، مستن الايثار طريقته و
المشفوعة المقرونة وكلام رخيم اي رقيق يقال رخم صوته
اي لينه والشمال بالكسر الخلق وجمعه شمايل والمقصود من
هذا الفصل ذكر احتياج المريد الي الرياضة وبيان اغراض الرياضة
وانا اذكر قبل الخوض في التفسير ماهية الرياضة فاقول رياضة
البهايم منعها عن اقدامها علي حركات لا يرتضيها الرايض واجبارها
علي ما يرتضيه لتتمرن علي طاعته والقوة الحيوانية التي هي
مبدا الادراكات والافاعيل الحيوانية في الانسان اذا لم يكن
لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهيمة غير مرتاضة
تدعوها شهوتها تارة وغضبها تارة اللذان يثيرهما المتخيلة والمتوهمة
بسبب ما تتذكرانه تارة وبسبب ما يتادي اليهما من الحواس
الظاهرة تارة الي ما يلايمهما فتتحرك حركات مختلفة حيوانية
بحسب تلك الدواعي وتستخدم القوة العاقلة في تحصيل مرادها
فتكون هي امارة يصدر عنها افعال مختلفة المبادي والعقلية
موتمرة عن كره مضطربة اما اذا راضتها القوة العاقلة بمنعها
عن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة
للشهوة والغضب واجبارها علي ما يقتضيه التعقل العملي الي
ان تصير متمرنة علي طاعته متادبة في خدمته تاتمر بامرها
وتنتهي بنهيها كانت العقلية مطمئنة لا يصدر عنها افعال
مختلفة المبادي وباقي القوي باسرها موتمرة مسالمة لها
وبين الحالتين حالات مختلفة بحسب استيلاء احدهما علي
الاخري يتبع الحيوانية فيها احيانا هواها غاصبة للعاقلة ثم
تندم فتلوم نفسها وتكون لوامة وانما سميت هذه القوي
بالنفوس الامارة واللوامة والمطمئنة ملاحظة لما جاء من ذكرها

تحقيق معني الرياضة

بهذه السمات في التنزيل الالهي فاذن رياضة النفس نهيها عن هوا
وامرها بطاعة مولاها ولما كانت الاغراض العقلية مختلفة كانت
الرياضات مختلفة منها الرياضات العقلية المذكورة في الحكمة
العلمية ومنها الرياضات السمعية المسماة بالعبادات الشرعية
وادق اصنافها رياضات العارفين لانهم يريدون وجه الله
تعالى لا غير وكل ما سواه شاغل عنه فرياضتهم منع النفس عن
الالتفات الي ما سوى الحق الاول واجبارها على التوجه نحوه
ليصير الاقبال عليه والانقطاع عما دونه ملكة لها وظاهر ان
كل رياضة هي داخلة بالحقيقة في هذه الرياضة ولا تنعكس
الا انها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تبتدا من اجل
اصنافها وتنتهي عند ادقها فهذا ما اقوله في الرياضة وارجع
الي المقصود فاقول الغرض الاقصي من الرياضة شي واحد
وهو نيل الكمال الحقيقي الا ان ذلك موقوف على حصول امر
وجودي هو الاستعداد وحصول ذلك الامر مشروط بزوال
المانع والموانع اما خارجية واما داخلية فاذن الرياضة
بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة اغراض احدها تنحية ما دون
الحق عن مستن الايثار وهو ازالة الموانع الخارجية والثاني
تطويع النفس الامارة للمطمينة لينجذب التخيل والتوهم عن
الجانب السفلي الي الجانب القدسي ويتبعهما ساير القوى ضرورة
وهو ازالة الموانع الداخلية اعني الدواعي الحيوانية المذكورة
والثالث تلطيف السر للتنبه وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال
فان مناسبة السر مع الشي اللطيف لا يمكن الا بتلطيفه ولطف
السر عبارة عن تهيؤه لان تتمثل فيه الصور العقلية بسرعة
ولان ينفعل عن الامور الالهية المهيجة للشوق وللوجد
بسهولة ثم ان الشيخ لما فرغ عن ذكر اغراض الرياضة ذكر ما يعين
على الوصول الي كل واحد من هذه الاغراض اما الاول فقد
ذكر مما يعين عليه شيا واحدا وهو الزهد الحقيقي المنسوب
الي العارفين الذي هو التنزه عما يشغل السر عن الحق كما مر
وذلك ظاهر واما الثاني فقد ذكر مما يعين عليه ثلاثة اشيا
الاول العبادة المشفوعة بالفكرة يعني المنسوبة الي العارفين
وفايدة اقترانها بالفكر ان العبادة تجعل البدن بكلية متابعا

سج
في التنبيه الثالث من هذا النمط في قوله وعند العارف تنزهها عما يشغل سره عن الحق ه

للنفس

للنفس فان كانت النفس مع ذلك متوجهة الي جناب الحق بالكلية صار
الانسان بكلية مقبلا على الحق والا صارت العبادة سببا للشقاوة
كما قال عز وجل فويل للمصلين الذين هم عن صلوتهم ساهون
ووجه اعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو انها ايضا
رياضة ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرها بالتعويد عن
جناب الغرور الي جناب الحق كما مر والثاني الالحان وهي تعينها
بالذات وبالعرض ووجه اعانتها بالذات ان النفس الناطقة هي
تقبل عليها لاعجابها بالتاليفات المتفقة والنسب المنتظمة الواقعة
في الصوت الذي هو مادة النطق فتذهل عن استعمال القوى
الحيوانية في اغراضها الخاصة بها فتتبعها تلك القوى وحينيذ
تكون الالحان مستخدمة لها ووجه اعانتها بالعرض انها توقع
الكلام المقارن لها موقع القبول من الاوهام لاشتمالها على المحاكاة
التي تميل النفس بالطبع اليها فاذا كان ذلك الكلام واعظا باعثا
على طلب الكمال صارت النفس متنبهة لما ينبغي ان تفعل غالبة
على القوى الشاغلة اياها وطوعتها والثالث نفس الكلام الواعظ
يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي ان يفعل على وجه هو
الاقناع وسكون النفس فانه ينبه النفس ويجعلها غالبة على
القوى لا سيما اذا اقترنت باموراربعة احدها يعود الي القايل
وهو كونه زكيا فان ذلك كشهادة تؤكد صدقه ووعظ من لا
يتعظ لا ينجع لان فعله يكذب قوله والثلاثة الباقية تعود الي
القول منها واحد يعود الي اللفظ وهو كونه بعبارة بليغة
اي تكون مستحسنة واضحة الدلالة على كمال ما يقصده
القايل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كانه قالب افرغ
فيه المعني وواحد يعود الي هيئة اللفظ وهو ان يكون بنغمة
رخيمة فان لين الصوت يفيد النفس هيئة تعدها نحو
المسامحة في القبول وشدته تفيدها هيئة تعدها نحو
الامتناع عن القبول وكذلك للنغمات تاثيرات مختلفة في النفس
تناسب كل صنف منها صنفا من الهيآت النفسانية والاطباء
والخطباء يستعملونها في معالجات الامراض النفسانية وفي
ايقاع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات وواحد
يعود الي المعني وهو ان يكون على سمت رشيدا اي يكون

في التنبيه الثالث ايضا في قوله وعند العارف رياضة ما لهممه الي امره ه
سج

موديا الي تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة واعلم ان نفس
الكلام الواعظ يسمي في صناعة الخطابة بالعمود والامور المذكورة
اللاحقة به المعينة علي الاقناع بالاستدراجات واما الثالث
فقد ذكر مما يعين عليه شيئين الاول الفكر اللطيف وهو ان
يكون معتدلا في الكمية والكيفية وفي اوقات لا تكون الامور
البدنية كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلةً للنفس
عن الادراك العقلي فان كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تفيد
النفس هيئة تعدها لادراك المطالب بسهولة والثاني العشق
العفيف واعلم ان العشق الانساني ينقسم الي حقيقي مر
ذكره والي مجازي والثاني ينقسم الي نفساني والي حيواني
والنفساني هو الذي يكون مبداه مشاكلة نفس العاشق
لنفس المعشوق في الجوهر ويكون اكثر اعجابه بشمائل المعشوق
لانها اثار صادرة عن نفسه والحيواني هو الذي يكون مبداه
شهوة حيوانية وطلب لذة بهيمية ويكون اكثر اعجاب العاشق
بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط اعضائه لانها
امور بدنية والشيخ اشار بالعشق العفيف الي الاول من
المجازيين لان الثاني مما يقتضيه استيلاء النفس الامارة
وهو معين لها علي استخدامها القوة العاقلة ويكون في الاكثر
مقارنا للفجور والحرص عليه والاول بخلاف ذلك وهو يجعل
النفس لينة شيقة ذات وجد ورقة منقطعة عن الشواغل
الدنياوية موصنة عما سوي معشوقه جاعلة جميع الهموم
هما واحدا ولذلك يكون الاقبال علي المعشوق الحقيقي اسهل
علي صاحبه من غيره فانه لا يحتاج الي الاعراض عن اشياء
كثيرة واليه اشار من قال من عشق وعف وكتم ومات مات
شهيدا اشارة ثم انه اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا
ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه لذيذة كانها
بروق تومض اليه ثم تخمد عنه وهي المسماة عندهم اوقاتا
وكل وقت يكتنفه وجدان وجد اليه ووجد عليه ثم انه ليكثر
عليه هذه الغواشي اذا امعن في الارتياض عن الشيء هد
اعترض وخلس واختلس استلب وومض البرق وميضا واو
امي لمع لمعانا خفيفا غير معترض في نواحي الغيم والشيخ اشار

في هذا الفصل الي اول درجات الوجدان والاتصال وهو انما يحصل
بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالارادة والرياضة
ويتزايد بتزايد الاستعداد وقد لاحظ في تسميته بالوقت قول
النبي صلي الله عليه وسلم لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك
مقرب ولا نبي مرسل والوجدان اللذان يكتنفان الوقت م
لا يتساويان لان الاول حزن علي استبطاء الوجدان والاخر
اسف علي فواته اشارة ثم انه ليتوغل في ذلك حتي يغشاه
في غير الارتياض وكلما لمح شيئا عاج منه الي جناب الحق القدس
يتذكر من امره امرا فغشيه غاش فيكاد يري الحق في كل
شيء اوغل اي سار سريعا وامعن فيه وتوغل في الارض اي
سار فيها وابعد ويوجد في النسخ بالوجهين اعني ليوغل
وليتوغل ولمحه اي ابصره بنظر خفيف وعاج عنه اي رجع م
وانثني عنه وعاج به اي اقام به والمعني ان الاتصال بجناب
القدس اذا صار ملكة فهو قد يحصل في غير حالة الارتياض الذي
كان معدا لحصوله من قبل اشارة ولعله الي هذا الحد يستعلي
عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته وينبه جليسه هد
لاستيفازه عن قراره فاذا طالت عليه الرياضة لم تستفزه غاشية
وهدي للتلبيس فيه استعلي علي واستعلي بمعني والسكينة الوقار
والاستوفز في قعدته اي قعد قعودا منتصبا غير مطمئن والاستفزاز
الخوف وما يشبهه اي استخفه والتلبيس كالتدليس وهو كتمان
العيب والسبب فيما ذكره الشيخ ان الامر العظيم اذا فاجا الانسان
بغتة فقد يستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه غير
متاهبة له فتنزعج عنه دفعة فاما اذا توالي واستمر الفه
الانسان به وزال عنه الاستفزاز لان النفس قد تتاهب
لتلقيه اذ هي متوقعة لعوده والعارف ينكر من نفسه
الاستفزاز المذكور لاستنكافه عن التراءي بالكمال فلذلك يوثر
كتمان ما يرد عليه ويستعمل التلبيس فيه اشارة ثم انه ليبلغ
به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة فيصير المخطوف
مالوفا والوميض شهابا بينا ويحصل له معارفة مستقره
كانها صحبة مستمرة ويستمتع فيها ببهجته فاذا انقلب عنها
انقلب حيران اسفا في بعض النسخ بدل قوله ينقلب له وقته

سكينة ينقلب له وقره سكينة يقال وفد فلان على الامير اذا ورد
رسولا اليه فهو وافد والجمع وفد والرواية الاولى اظهر والخطف
الاستلاب والشهاب شعلة نار ساطعة وشيها باينا اي واضحا
وفي بعض النسخ ثبتا اي ثابتا ويحصل له معارفة مستقرة اي مع
الحق الاول وانسا اي متلهفا والمعنى ظاهر اشارة ولعله
الى هذا الحد يظهر عليه ما به فاذا تغلغل في هذه المعارفة قل
ظهوره عليه فكانه هو غايب حاضر وهو ظاعن مقيم ه تغلغل
الماء في الشجر اي تخللها وظعن اي سار والمعنى انه قبل هذا
المقام كان بحيث يظهر عليه اثر الابتهاج عند الذهاب والاسف
حالة الانقلاب فصار في هذا المقام بحيث يقل ظهور ذلك عليه
فيراه جليسه حالة الاتصال بجناب الحق حاضرا عنده مقيما
معه وهو بالحقيقة غايب عنه ظاعنا الى غيره اشارة ولعله
الى هذا الحد انما تتيسر له هذه المعارفة احيانا ثم يتدرج الى ان
تكون له متى شاء ه وفي بعض النسخ انما يتسنى له اي يتفتح
ويتسهل عليه يقال سناه اي فتحه وسهله اشارة ثم انه لتنقد
هذه الرتبة فلا يتوقف امره الى مشيته بل كل ما لاحظ شيا
لاحظ عبرة وان لم يكن ملاحظته للاعتبار فيسنح له تعريج
عن عالم الزور الى عالم الحق مستقر به ويحتف حوله الغافلون
يقال عرج عروجا اي ارتقى وعرج عليه تعريجا اي اقام وعرج اليه
وانعرج اي مال وانعطف فالتعريج ههنا اما مبالغة في الارتقا
واما بمعنى الميل والانعطاف وحف واحتف حوله اي اطاف به
واستدار حوله والمعنى ظاهر اشارة فاذا عبر به الرياضة الى
النيل صار سره مرآة مجلوة محاذيا بها شطر الحق ودرت عليه
اللذات العلى وفرح بنفسه لما بها من اثر الحق وكان له نظر
الى الحق ونظر الى نفسه وكان بعد مترددا ه يقال در اللبن
وغيره اي انصب وفاض ومعناه ان العارف اذا تمت رياضته
واستغنى عنها لوصوله الى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحق
دايما صار سره الخالي عما سوى الحق كمرآة مجلوة بالرياضة محاذيا
بها شطر الحق بالارادة فتمثل فيه اثر الحق وفاضت عليه اللذات
الحقيقية وابتهج بنفسه لما ناله من اثر الحق وكان له نظران
نظر الى الحق المبتهج به ونظر الى ذاته المبتهجة بالحق وكان بعد

يف

في مقام التردد بين الجانبين اشارة ثم انه ليغيب عن نفسه
فيلحظ جناب القدس فقط وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة
لا من حيث هي بزينتها وهناك يحق الوصول ه هذه اخر درجات
السلوك الى الحق وهي درجة الوصول التام ويليها درجات السلوك
فيه وهي تنتهي عند المحو والفنا في التوحيد على ما سياتي وفي
هذا المقام يزول التردد المذكور في الفصل السابق وتتم الغيبة
عن النفس والوصول الى الحق واعلم ان الغيبة عن النفس
لا تنافي ملاحظتها ولذلك قال وان لحظ نفسه فمن حيث هي
لاحظة لا من حيث هي بزينتها وبيانه ان اللاحظ من حيث
هو لاحظ اذا لحظ كونه لاحظا فقد لحظ نفسه الا ان هذه
الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لانه كان هناك لاحظا
للنفس من حيث هي منتقشة بالحق متزينة بزينة حصلت
لها منه فهو مبتهج بالنفس والابتهاج بالنفس وان كان بسبب
الحق اعجاب بالنفس وتوجه الى النفس فاذن هو تارة متوجه
الى النفس وتارة متوجه الى الحق ولذلك حكم عليه بالتردد
واما ههنا فهو متوجه بالكلية الى الحق وانما يلحظ النفس من
حيث تلحظ المتوجه اليه الذي لا ينفك عن ملاحظة المتوجه
فقط في ملاحظة النفس بالمجاز او بالعرض ولذلك حكم ههنا
بالوصول الحقيقي فهذا شرح ما في الكتاب وبقي علينا ان نذكر
الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها فاقول
ان كل حركة فلها مبدا ووسط ومنتهى واذا كانت المفارقة
من المبدا والمرور على الوسط والوصول الى المنتهى لا دفعة
كان لكل واحد منها ايضا ابتداء وتوسط وانتهاء والجميع تسعة
فالشيخ اورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر
هذه الدرجات الثلاثة الاولى التي ذكر فيها اول الاتصال المسمى
بالوقت وتمكنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض واستقراره
بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك
والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبر
عنه بصيرورة الوقت سكينة وتمكن ذلك حتى يلتبس اثر الحصول
باثر اللاحصول واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على
مراتب وسطه والثلاثة الاخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال

مع عدم المشقة واستقراره مع عدم الرياضة وثبوته مع عدم ملا
النفس مشتملة علي مراتب المنتهي تنبيه الالتفات الي
ما تنزه عنه شغل والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز والتبجح
بزينة الذات من حيث هي للذات وان كان بالحق تيه والاقبال
بالكلية علي الحق خلاص ◦ لما فرغ عن ذكر درجات السلوك
وانتهي الي درجة الوصول اراد ان ينبه علي نقصان جميع الدرجات
التي قبل الوصول بالقياس اليه فبدا بالزهد الذي هو تنزه ما
عما يشغل عن الحق وذكر انه ايضا انه شاغل فقال الالتفات
الي ما تنزه عنه يعني ما سوي الحق شغل فاذن الزهد مؤد
الي ما به يحترز عنه ثم عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس
الامارة للنفس المطمئنة لتتقوي المطمئنة علي افعالها الخاصة
باعانة الامارة اياها علي ذكر وذكر ايضا انه عجز فقال والاعتداد
بما هو طوع من النفس عجز اي اعتداد النفس بما يطيعها عجز
فاذن العبادة ايضا مؤدية الي ما بها يحترز عنه ثم عقب باخر
درجات السلوك المنتهية الي الوصول فان التنبيه علي نقصانها
يتضمن التنبيه علي نقصان ما قبلها وذكر ان الابتهاج بما يحصل
لذات المبتهج من حيث هو لذاته وان كان ذلك الحاصل هو الحق
نفسه تيه وحيرة فانه يقتضي ترددا من جانب الي جانب
يقابله وقد ابتغي بذلك الهداية عن التحير فقال والتبجح بزينة
الذات من حيث هي للذات وان كان بالحق تيه فاذن الوقوف
في هذه الدرجة من السلوك ايضا متاد الي ما يحترز عنه بالسلوك
ثم ذكر ان الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في اخر
المراتب فقال والاقبال بالكلية علي الحق خلاص وهناك ظهر
ايضا معني قولهم والمخلصون علي خطر عظيم اشارة العرفان
مبتدئ من تفريق ونفض وترك ورفض ممعن في جمع هو
جمع صفات الحق للذات المريدة بالصدق منته الي الواحد ثم
وقوف ◦ قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل
واقول في تقريره انه مشهور بين اهل الذوق ان تكميل
الناقصين يكون بشيئين تخلية وتحلية كما ان مداواة المرضي
تكون بشيئين تنقية وتقوية الاول سلبي والثاني ايجابي
وربما يعبر عن التخلية بالتزكية ولكل واحدة منهما درجات

اما

حط

اي تكبر واعجاب بالنفس لا المعني الذي ذكره الشارح فانه غير مناسب ه

المخلصون علي خطر عظيم

اما درجات التزكية فهي التي مر ذكرها وقد رتبها الشيخ في هذا
الفصل في اربع مراتب تفريق ونفض وترك ورفض فالتفريق
مبالغة الفرق وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لاحدهما علي الاخر
ومنه فرق الشعر والنفض تحريك الشيء لينفصل عنه اشياء هي
مستحقرة بالقياس اليه كالغبار عن الثوب والترك تخلية وانقطاع
عن الشيء والرفض ترك مع اهمال وعدم مبالاة فالعرفان
مبتدئ من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن
الحق باعيانها ثم نفض لاثار تلك الشواغل كالميل والالتفات
اليها عن ذاته تكميلا لها بالتجرد عما سوي الحق والاتصال به ثم
ترك للتوخي الكمال لاجل ذاته ثم رفض لذاته بالكلية فهذه
درجات التزكية واما التحلية وهي التي سيورد الشيخ ذكر
درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل فبيان درجاتها
بالاجمال ان العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راي
كل قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل
علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات وكل
ارادة مستغرقة في ارادته التي يمتنع ان يتابي عليها شيء من
الممكنات بل كل وجود وكل كمال وجود فهو صادر عنه فايض
من لدنه صار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر وسمعه الذي
به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده
الذي به يوجد فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله
تعالي بالحقيقة وهذا معني قوله العرفان ممعن في جمع
صفات هي صفات الحق للذات المريدة بالصدق ثم انه بعد
ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثرة بالقياس
الي الكثرة متحدة بالقياس الي مبداها الواحد فان علمه
الذاتي هو بعينه قدرته الذاتية وهي بعينها ارادته وكذلك
سايرها واذ لا وجود ذاتيا لغيره فلا صفات مغايرة للذات
ولا ذات موضوعة للصفات بل الكل شيء واحد كما قال عز
من قائل انما الله اله واحد فهو هو لا شيء غيره وهذا معني
قوله منته الي الواحد وهناك لا يبقي واصف ولا موصوف
ولا سالك ولا مسلوك ولا عارف ولا معروف وهو مقام الوقوف
اشارة من اثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني ومن وجد

في الاشارات الاربع السابقة وهي الاشارة التي بين فيها زهد العارف وعبادته والاشارات المذكورات بعدها والاشارة التي ذكر فيها الرياضة وما يتعلق بها من الاغراض ه

وهذا هو المراد بوحدة الوجود

العرفان

العرفان كانه لايجده بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول ه
وهناك درجات ليست اقل من درجات ما قبله آثرنا فيها الاختصار
فانها لايفهمها الحديث ولايشرحها العبارة ولايكشف المقال منها
غير الخيال ومن احب ان يتعرفها فليتدرج الي ان يصير من اهل
المشاهدة ليس المشافهة ومن الواصلين الي العين دون السامعين
للاثر. العرفان حالة للعارف بالقياس الي المعروف فهي لا محالة
غير المعروف فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس
من الموحدين لانه يريد مع الحق شيا غيره وهذه حال المتبجح
بزينة ذاته وان كان بالحق اما من عرف الحق وغاب عن
ذاته فهو غايب لامحالة عن العرفان الذي هو حالة لذاته فهو
قد وجد العرفان كانه لايجده بل يجد المعروف فقط وهو
الخايض لجة الوصول اي معظمه وهناك درجات هي درجات
التحلية بالامور الوجودية التي هي النعوت الالهية وهي
ليست باقل من درجات ما قبله اعني درجات التزكية من
الامور الخلقية التي تعود الي الاوصاف العدمية وذلك لان
الالهيات محيطة غير متناهية والخلقيات محاط بها متناهية
والي هذا اشير في قوله عز من قايل لوكان البحر مدادا لكلمات
ربي لنفد البحر قبل ان تنفد كلمات ربي الاية فالارتقا في
تلك الدرجات سلوك الي الله تعالي وفي زهذه سلوك في
الله وينتهي السلوكان بالفنا في التوحيد واعلم ان العبارة
عن هذه الدرجات غير ممكنة لان العبارات موضوعة للمعاني
التي يتصورها اهل اللغات ثم يحفظونها ثم يتذكرونها ثم
يتفاهمونها تعليما وتعلما اما التي لايصل اليها الا غايب عن
ذاته فضلا عن قوي بدنه فليس يمكن ان يوضع لها الفاظ
فضلا عن ان يعبر عنها بعبارة وكما ان المعقولات لا تدرك
بالاوهام والموهومات لاتدرك بالخيالات والمتخيلات لاتدرك
بالحس كذلك ما من شانه ان يعاين بعين اليقين فلا
يمكن ان يدرك بعلم اليقين فالواجب علي من يريد ذلك ان
يجتهد في الوصول اليه بالعيان دون ان يطلبه بالبرهان فهذا
بيان ما ذكره الشيخ واستثني الخيال في قوله ولايكشف عنها المقال
غير الخيال بما سيبينا في النمط العاشر وهو ان العارفين اذا

اشتغلت

اشتغلت ذواتهم بمشاهدة العالم القدسي فقد يترا اي يتخيل لاتهم
امور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدا تنبيه العارف
هش بش بسام يبجل الصغير من تواضعه مثل ما يبجل الكبير
وينبسط من الخامل مثل ما ينبسط من النبيه وكيف لايهش
وهو فرحان بالحق وبكل شي فانه يري فيه الحق وكيف لايستوي
والجميع عنده سواسية اهل الرحمة قد شغلوا بالباطل. لما
فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في ذكر اخلاقهم ه
واحوالهم يقال رجل هش بش اي طلق الوجه طيب وبسام
اي كثير التبسم والنبيه المشهور ويقابله الخامل وسواسية
علي وزن ثمانية اي اشباه وهي قريبة الاشتقاق من
لفظة سوا ووزنها فعافلة او ما يشبهها وليست علي قياس
ومعني الفصل ظاهر وهذان الوصفان اعني الهشاشة
العامة وتسوية الخلق في النظر اثران لخلق واحد يسمي
بالرضا وهو خلق لايبقي لصاحبه انكار علي شي ولا خوف
من هجوم شي ولا حزن علي فوات شي واليه اشار من
قايل ورضوان من الله اكبر ومنه يتبين تاويل قولهم خازن
الجنة ملك اسمه رضوان تنبيه العارف له احوال لايحتمل
فيها الهمس من الخفيف فضلا عن ساير الشواغل الخالجة
وهي في اوقات انزعاجه بسره الي الحق اذا تاح حجاب من
نفسه او من حركة سره قبل الوصول فاما عند الوصول
فاما شغل له بالحق عن كل شي واما سعة للجانبين لسعة
القوة وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة فهو اهش
خلق الله ببهجته. الهمس الصوت الخفي وحفيف الفرس
دوي جريه وكذلك حفيف جناح الطير وخلجه جذبه وانتزعه
وخلجه ايضا شغله وازعجه فانزعج اي اقلعه من مكانه
فانقلع وتاح له اي قدر وفي رواية باح اي ظهر يقال باح
بسره اي اظهره والمعني ان للعارف احوالا لايحتمل فيها الاحساس
بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشي اضعف مايحس
به فضلا عما فوقه وتلك الاحوال تكون في اوقات توجهه
بسره الي الحق اذا ظهر في تلك الاوقات حجاب قبل الوصول الي
الحق او قدر له حجاب اما من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل

تأويل خازن الجنة رضوان

الدوي صوت اذن الفرس

استعداده للوصول او من جهة حركة سره كما ان يتمايل في فكره
فيعرض له الالتفات الي شيء غير الحق وبالجملة لايتم بسبب احد
المانعين وصوله بالحق بل يبقي منتظرا متحيرا فيغلب عليه
بسبب ذلك السأمة من كل وارد غير الحق والملالة عن كل شاغل
عنه فلا يحتمل شيا مما وصفناه اما عند الوصول والانصراف
فلا يكون كذلك لانه عند الوصول لايخلو من احد الامرين
احدهما ان تكون القوة بحيث لاتقدر مع الاشتغال بالحق علي
الالتفات الي غيره اما لقصورها او لشدة الاشتغال وحينئذ
يكون مشغولا بالحق فقط غافلا عن كل ما يرد عليه فلا
يحس بالشواغل الخارجية والثاني ان تكون القوة بحيث تفي
بالامرين معا فلا تمل الامور الخارجية لانها لا تكون شاغلة
اياه عن الحق واما عند الانصراف فلانه يكون حينئذ اهش
الخلق ببهجة الحق فيتلقي ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة
تنبيه العارف لايعنيه التجسس والتحسس ولا يستهويه
الغضب عند مشاهدة المنكر بحيث كما تعتريه الرحمة فانه
مستبصر بسر الله في القدر فاذا امر بالمعروف امر برفق
ناصح لا بعنف معير واذا جسم المعروف فربما غار عليه من غير
اهله لايعنيه اي لايهمه وفي الحديث من طلب ما لا يعنيه
فاته ما يعنيه والتجسس التفحص وتحسست من الشيء اي
تخبرت خبره واستهواه الشيطان وغيره اي استهامه وعيّره
اي نسبه الي العار وجسم اي عظم وغار الرجل علي اهله يغار
غيرة ومعناه ان العارف لايهتم بتجسس احوال الناس وذلك
لكونه مقبلا علي شانه فارغا عن غيره غير متبع لعورة احد
ولا يتجسس الافارغ او خايف او غائب ولا يستهويه الغضب
عند مشاهدة منكر بل تعتريه الرحمة وذلك لوقوفه علي سر
القدر واذا امر بالمعروف امر برفق ناصح لا بعنف معير
امر الوالد ولده وذلك لشفقته علي جميع خلق الله واذا عظم
المعروف فربما يستره غيرة عليه من غير اهله والفاضل الشارح
قال في تفسيره اذا عظم المعروف لغير اهله فربما اعتراه الغيرة
منه لا الحسد وهو غير مطابق للمتن تنبيه العارف شجاع
وكيف لا وهو بمعزل عن تقية الموت وجواد وكيف لا وهو بمعزل

اي الافارغ عن نفسه وشانه هـ

عن محبة الباطل وصفاح وكيف لا ونفسه اكبر من ان تجرحها
زلة بشر ونساء للاحقاد وكيف لا وذكره مشغول بالحق
الكرم يكون اما ببذل نفع لايجب بذله او بكف ضر لا يجب كفه
والاول يكون اما بالنفس وهو الشجاعة او بالمال وما يجري مجراه
وهو الجود وهما وجوديان والثاني يكون اما مع القدرة علي
الاضرار وهو الصفح والعفو واما لا مع القدرة وهو نسيان
الاحقاد وهما عدميان والعارف موصوف بالجميع كما ذكره
الشيخ وذكر علله تنبيه العارفون قد يختلفون في الهمم
بحسب ما يختلف فيهم من الخواطر علي حسب ما يختلف عندهم
من دواعي العبر فربما استوي عند العارف القشف والترف
بل ربما اثر القشف وكذلك ربما استوي عنده التفل والعطر
بل ربما اثر التفل وذلك عندما يكون الهاجس بباله استحقار
ما خلا الحق وربما اصغي اليه الزينة واحب من كل جنس
عقيلته وكره الخداج والسقط وذلك عندما يعتبر عادته
من صحبة الاحوال الظاهرة فهو يرتاد البهاء في كل شيء لانه
مزية حظوة من العناية الاولي واقرب الي ان يكون من
قبيل ما عكف عليه بهواه وقد يختلف هذا في عارفين
وقد يختلف هذا في عارف بحسب وقتين يقال قشف
الرجل اذا لوحته الشمس او الفقر فتغير واصابه قشف
والمتقشف الذي يتبلغ بالقوت وبالمرقع واترفته النعمة
اي اطغته وهو تفل بين التفل اي غير متطيب واصغي
اليه اي مال وعقيلة كل شيء اكرمه وعقيلة البحر دره
والخداج النقصان والسقط ردي المتاع وارتاد اي طلب
مع اختلاف في مجي وذهاب والبهاء الحسن والمزية الفضيلة
وحظيت المراة عند زوجها حظوة بالضم والكسر اي قربا
ومنزلة وعكف عليه اي اقبل عليه مواظبا والمعني ظاهر
وفي قوله لانه مزية حظوة من العناية الاولي واقرب الي
ان يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه وجهان من السبب
لميل العارف الي البهاء احدهما فضل العناية به والثاني
مناسبته للامر القدسي تنبيه والعارف ربما ذهل فيما
يصار به اليه فغفل عن كل شيء فهو في حكم من لا يكلف وكيف

اختلاف العارفين في التقشف والترفه

امام
المعني ان العارف قد يكون بحيث يستوي
عنده الجيد والردي من الاحوال
العاجلة وذلك عندما يكون الخاطر
بباله استحقار ما سوي الله وقد يكون
بحيث يميل من كل شيء الي احسنه
وذلك لامرين احدهما ان الاحسن
عناية الله تعالي به اتم وكل ما كان
كذلك فان عناية الانسان به يجب
ان يكون اتم لا من حيث انه هو بل من
حيث انه تخلق في ذلك باخلاق الله
تعالي وثانيهما ان العارف اذا استانس
بالجمال الحقيقي ثم رجع الي عالم الحس
فكل ما كان اجمل كان الي تلك العليا
اقرب فكان محبوبا من هذا الوجه
هـ

والتكليف بمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترم بخطيته
ان لم يعقل التكليف، اجترم اي كسب والمراد ان العارف ربما ذهل
في حال اتصاله بعالم القدس عن هذا العالم فغفل عن كل ما في
هذا العالم وصدر عنه اخلال بالتكاليف الشرعية فهو لا يصير بذلك
متاثما لانه في حكم من لا يكلف لان التكليف لا يتعلق الا بمن
يعقل التكليف كالنايمين والغافلين في وقت تعقله ذلك
او بمن يتاثم بترك التكليف ان لم يكن يعقل التكليف كالنايمين
والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين اشارة جل
جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد او يطلع عليه الا واحد
بعد واحد ولذلك فان ما يشتمل عليه هذا الفن ضحكة للمغفل
عبرة للمحصل فمن سمعه فاشماز عنه فليتهم نفسه لعلها لا تناسبه
وكل ميسر لما خلق له، الشريعة مورد الشاربة واشماز عنه
اي تقبض تقبض المذعور والمراد ذكر قلة عدد الواصلين
الي الحق والاشارة الي ان سبب انكار الجمهور للفن المذكور في
هذا النمط هو جهلهم بها فان الناس اعداء ما جهلوا والي ان
هذا النوع من الكمال ليس مما يحصل بالاكتساب المحض بل انما
يحتاج مع ذلك الي جوهر مناسب له بحسب الفطرة النمط
العاشر في اسرار الايات يريد ان يبين في هذا النمط
الوجه في صدور الايات الغريبة كالاكتفاء بالقوت اليسير والتمكن
من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب وغير ذلك عن الاولياء
بل الوجه في ظهور الغرايب مطلقا في هذا العالم علي سبيل الاجمال
اشارة اذا بلغك ان عارفا امسك عن القوت المرزوء له
مدة غير معتادة فاسجح بالتصديق واعتبر ذلك من مذاهب
الطبيعة المشهورة، يقال ما رزاته ماله اي ما نقصت وارتزا
الشي وانتقص ومنه الرزية وانما وصف قوت العارف بكونه
منقوصا لارتياضه علي قلة المونة ولقلة رغبته في المشتهيات
الحسية والاسجاح حسن العفو ومنه قولهم ملكت فاسجح
ويقال اذا سالت فاسجح اي سهل الفاظك وارفق تنبيه
تذكر ان القوي الطبيعية التي فينا اذا شغلت عن تحريك
المواد المحمودة بهضم المواد الردية انحفظت المواد المحمودة
قليلة التحلل غنية عن البدل فربما انقطع عن صاحبها الغذا

مدة

كالسكران الذي لا يعقل التكليف فانه يكون مكلفا لانه اجترم بخطيته ه

ونعم ما قيل بالفارسية في هذا المعنى بيت
مارا جنون عشق وترا هوش داده اند
هر سينه را بمعرفتي جوش داده اند
كه العبد محمد راغب الوزير

اسرار الايات الظاهرة عن العارفين

مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالة المرض بل عشر مدته
هلك وهو مع ذلك محفوظ الحياة، الامساك عن القوت قد
يعرض بسبب عوارض غريبة اما بدنية كالامراض الحادة
واما نفسانية كالخوف واعتبار ذلك يدل علي ان الامساك عن
القوت مع العوارض الغريبة ليس بممتنع بل هو موجود ولذلك
نبه الشيخ علي وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين
ازالة للاستبعاد واشار الي وجود سببه في الموضع المطلوب
في فصل ثالث بعدهما فان قيل بين الامساك عن القوت
الذي يكون بسبب الامراض الحادة وبين غيره فرق وهو
ان القوي الطبيعية ههنا واجدة لما تتغذي بها اعني المواد
الردية وفي ساير المواضع غير واجدة لذلك فاذن امكان
هذا الامساك لا يدل علي امكان الامساك في ساير الصور
قلنا الغرض من ايراد هذه الصورة ليس الا بيان انتقاض
الحكم بامتناع الامساك عن القوي في مدة طويلة علي الاطلاق
وهو حاصل واختلاف اسباب وجود الامساك ليس بقادح
فيه تنبيه اليس قد بان لك ان الهيات السابقة الي
النفس قد تهبط منها هيآت الي قوي بدنية كما تصعد من
الهيآت السابقة الي القوي البدنية هيات تنال ذات النفس
وكيف لا وانت تعلم ما يعتري مستشعر الخوف من سقوط
الشهوة وفساد الهضم والعجز عن افعال طبيعية كانت مواتية
نبه في هذا الفصل علي الامساك عن القوت الكاين عن
العوارض النفسانية واشار بقوله اليس قد بان الي ما ذكره
في النمط الثالث وهو ان كل واحد من النفس والبدن قد
ينفعل عن هيات تعرض لصاحبه اولا اشارة اذا راضت
النفس المطمئنة قوي البدن انجذبت خلف النفس في مهماتها
التي تنزع اليها احتيج اليها او لم يحتج فاذا اشتد الجذب اشتد
الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولي عنها فوقفت
الافعال الطبيعية المنسوبة الي قوة النفس النباتية فلم
يقع من التحلل الا دون ما يقع في حال المرض وكيف لا
والمرض الحار لا يعري عن التحليل للحرارة وان لم تكن لتصرف
الطبيعة ومع ذلك ففي اصناف المرض مضاد مسقط للقوة

اي احتاجت القوى الى المهمات او لم يحتج ه

ولا وجود له في حال الانجذاب المذكور فللعارف ما للمريض من
اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة امرين فقدان تحليل مثل
سوء المزاج الحار وفقدان المرض المضاد للقوة وله معنى ثالث
وهو السكون البدني من حركات البدن وذلك نعم المعين فالعارف
اولى بانحفاظ قوته فليس ما يحكى لك من ذلك بمضاد لمذهب
الطبيعة، السبب في كون العرفان مقتضيا للامساك عن القوت
هو توجه النفس بالكلية الى العالم القدسي المستلزم لتشييع
القوى الجسمانية اياها المستلزم لتركها افاعيلها التي منها
الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها وانما قايس بين
الامساك العرفاني والامساك المرضي ولم يقايس بينه وبين
الامساك الخوفي لان الخوف والعرفان نفسانيان فالاعتراف
بكون احدهما مقتضيا للامساك اعتراف بتجويز كون الاحوال
النفسانية سببا له اما المرضي فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه
وهو وجدان المادة التي تتصرف الغاذية فيها والشيخ بين
ان العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض لان المرض في
بعض الصور يختص بامرين يقتضيان الاحتياج الى الغذاء
احدهما راجع الى مادة البدن وهو تحلل الرطوبات البدنية
بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج فان الحاجة الى الغذا
انما يكون لسد بدل تلك الرطوبات وكلما كان التحليل اكثر كانت
الحاجة اشد والثاني راجع الى الصورة وهو قصور القوى
البدنية بسبب حلول المرض المضاد لها بالبدن وانما يحتاج
الى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد الا مع
تعادل الاركان وتغذي الحرارة الغريزية بها وكلما كانت القوى
اضعف كانت الحاجة الى ما يحفظها اشد والعرفان يختص بامر يقتضي
ايضا عدم الاحتياج الى الغذا وهو السكون البدني الذي
يقتضيه ترك القوى البدنية افاعيلها عند مشايعتها للنفس
فاذن العرفان باقتضاء الامساك اولى من المرض فقد ظهر عند
ذلك جواز اختصاص العارف بالامساك عن الغذاء مدة
لا يعيش غيره بغير غذاء تلك المدة اشارة اذا بلغك ان عارفا
اطاق بقوته فعلا او تحريكا او حركة يخرج عن وسع مثله فلا
تتلقه بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد الى سببه سبيلا في

اراد بالصورة القوى وسمى القوى بالصورة لانها مبدا للاثار

اضعف

اعتبارك

اعتبارك مذاهب الطبيعة، هذه خاصية اخرى للعارف قد ادعى
امكانها في هذا الفصل وسيجي بيانها في فصل بعده تنبيه
قد يكون للانسان وهو على اعتدال من احواله حد من المنة
محصور المنتهى فيما يتصرف فيه ويحركه ثم يعرض لنفسه هياة
ما فينحط قوتها عن ذلك المنتهى حتى يعجز عن عشر ما كان
مسترسلا فيه كما يعرض له عند خوف او حزن او يعرض لنفسه
هيئة ما فتضاعف منتهى منته حتى يستقل به بكنه قوته
كما يعرض له في الغضب او المنافسة وكما تعرض له عند الانتشاء
المعتدل وكما تعرض له عند الفرح المطرب فلا عجب لو عنت
للعارف هزة كما تعن عند الفرح فاولت القوى التي له سلاطة
او غشيته عزة كما تغشى عند المنافسة فاشتعلت قواه
حمية وكان ذلك اعظم واجسم مما يكون عند طرب او غضب
وكيف لا وذلك بصريح الحق ومبدا القوى واصل الرحمة
المنة القوة والاسترسال الانبعاث والانتشاء السكر وعنت
اعترض والهزة النشاط والارتياح واولت له اي اعطت
يقال اوليته معروفا والسلاطة القهر واعلم ان مبدا القوة
البدنية هو الروح الحيواني فالعوارض المقتضية لانقباض
الروح وحركته الى داخل كالخوف والحزن يقتضي انحطاط
القوة والمقتضية لحركته الى خارج كالغضب والمنافسة او
لانتشاطه انتشاطا غير مفرط كالفرح المطرب والانتشاء المعتدل
يقتضي ازديادها وانما قيد الانتشاء بالاعتدال لان السكر
المفرط يوهن القوة لاضراره بالدماغ والارواح الدماغية
ثم لما كان فرح العارف ببهجة الحق اعظم من فرح غيره بغيرها
وكانت الحالة التي تعرض له وتحركه اعتزازا بالحق او حمية الهية
اشد مما يكون لغيره كان اقتداره على حركة لا يقدر غيره عليها
امرا ممكنا ومن ذلك يتبين معنى الكلام المنسوب الى علي
كرم الله وجهه والله ما قلعت باب خيبر بقوة جسدانية
ولكن قلعته بقوة ربانية اشارة اذا بلغك ان عارفا
حدث عن غيب فاصاب متقدما ببشرى او نذير فصدق
ولا يتعسر عليك الايمان به فان لذلك في مذاهب الطبيعة
اسبابا معلومة، هذه خاصية اخرى اشرف من المذكورتين

اي قوة قال صاحب الصحاح فلان صار عزيزا اي قوي بعد ذلة هو

ادعاها في هذا الفصل وسيبينها في ستة عشر فصلا بعده اشارة
التجربة والقياس متطابقان علي ان للنفس الانسانية ان تنال
من الغيب نيلاً اما في حال المنام فلا مانع عن ان يقع مثل ذلك
النيل في حال اليقظة الا ما كان الي زواله سبيل ولارتفاعه
امكان اما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به وليس
احد من الناس الا وقد جرب ذلك في نفسه تجارب الهمته
التصديق به اللهم الا ان يكون احدهم فاسد المزاج نايم قوتي
التخيل والذكر واما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات
يريد بيان المطلوب علي وجه مقنع فذكر ان الانسان قد
يطلع علي الغيب حالة النوم فاطلاعه عليه في غير تلك الحالة
ايضا ليس ببعيد ولا منه مانع الا مانعا يمكن ان يزول
ويرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه علي الغيب
في النوم فيدل عليه التجربة والقياس والتجربة تثبت
بامرين احدهما باعتبار حصول الاطلاع المذكور للغير وهو التسامع
والثاني باعتبار حصوله للناظر نفسه وهو التعارف وانما جعل المانع
عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق
ما يراه النايم في نفسه بالمتخيلة وفي حفظه وذكره بالمتذكرة
وفي كونه مطابقا للصور المتمثلة في المبادي المفارقة الي زوال
الموانع المزاجية واما القياس فعلي ما يجي بيانه تنبيه قد
علمت فيما سلف ان الجزيات منقوشة في العالم العقلي نقشا
علي وجه كلي ثم قد تنبهت لان الاجرام السماوية لها نفوس ذوات
ادراكات جزئية وارادات جزئية تصدر عن راي جزئي ولا
مانع لها من تصور اللوازم الجزيية لحركاتها الجزيية من الكاينات
عنها في العالم العنصري ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر مستورا
الا علي الراسخين في الحكمة المتعالية ان لها بعد العقول المفارقة
التي هي لها كالمبادي نفوسا ناطقة غير منطبعة في موادها
بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع ابداننا وانها تنال بتلك
العلاقة كمالا ما حقا صار للاجسام السماوية زيادة معني في
ذلك لنظاهر راي جزئي واخر كلي ويجتمع لك مما نبهنا عليه ان
للجزيات في العالم العقلي نقشا علي هيية كلية وفي العالم
النفساني نقشا علي هيية جزيية شاعرة بالوقت والنقشان

امكان الاطلاع علي المغيبات

معا القياس الدال علي امكان اطلاع الانسان علي الغيب حالتي
نومه ويقظته مبني علي مقدمتين احديهما ان صور الجزيات
الكاينة مرتسمة في المبادي العالية قبل كونها والثانية ان
للنفس الانسانية ان ترتسم بما هو مرتسم فيها والمقدمة الاولي
قد تبينت فيما مر والشيخ اعادها في هذا الفصل فقوله قد علمت
فيما سلف ان الجزيات منقوشة في العالم العلوي نقشا علي
وجه كلي اشارة الي ارتسام الجزيات علي الوجه الكلي في
العقول وقوله ثم قد تنبهت لان للاجرام السماوية الي قوله في
العالم العنصري اشارة الي ما ثبت من وجود نفوس سماوية
منطبعة في موادها ومن كونها ذوات ادراكات جزيية هي
مبادي تحريكاتها والي ما تقرر من كون العلم بالعلة والملزوم
غير منفك عن العلم بالمعلول واللازم فان جميع ذلك يدل علي
جواز ارتسام الكاينات الجزيية باسرها التي هي معلولات الحركات
الفلكية ولوازمها في النفوس الفلكية الا ان ذلك يقتضي كون
الكليات العقلية مرتسمة في شي والجزيات الحسية مرتسمة
في شي اخر وذلك ما يقتضيه راي المشايين ثم انه اشار
بقوله ثم ان كان ما يلوحه ضرب من النظر الي قوله لتظاهر راي
جزئي واخر كلي الي الراي الخاص به المخالف لراي المشايين
وهو اثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزيات معا
للافلاك فانه قول بارتسامهما معا في شي واحد وهذا الكلام
قضية شرطية ولفظة كان في قوله ثم ان كان ناقصة وما
يلوحه اسمها وساير ما بعده الي قوله كمالا ما متعلق به وحقا
خبرها وقوله صار للاجسام السماوية زيادة معني في ذلك
تالي القضية ومعناه ان ارتسام الجزيات في المبادي علي تقدير
كون الافلاك ذوات نفوس ناطقة تكون اتم وذلك لتظاهر رايين
عندها احدهما كلي والاخر جزئي فانهما قد يستلزمان النتيجة
كما في الذهن الانساني ولفظة مستورا توجد في بعض النسخ
بالرفع علي انه صفة لضرب من النظر ويوجد في بعضها بالنصب
علي انه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله ما يلوحه
وهو الصحيح لان الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك
النفوس الذي ذكر الشيخ في مواضع انه سر لا النظر المودي الي

ذلك الحكم وقوله ان لها بعد العقول المفارقة نفوسا ناطقة بدل من
قوله ما يلوحه وانما جعل هذه المسئلة من الحكمة المتعالية لان
حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة وهذه وامثالها انما تتم مع البحث
والنظر بالكشف والذوق فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس
الي الاولي ثم ان الشيخ لما فرغ عن تذكار ما مر اشار الي ما اجتمع
من ذلك بقوله ويجتمع لك مما نبهنا عليه الي قوله شاعرة بالوقت
الي الحاصل من راي المشائين وبقوله والنفسان معا الي ما
اقتضاه رايه وفي بعض النسخ او النفسان معا وهو اظهر اي وفي
العالم النفساني اما نقش واحد علي هية جزئية بحسب الراي
الاول او النفسان معا بحسب الراي الثاني اشارة ولنفسك ان
تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحايل وقد
علمت ذلك فلا تستنكرن ان يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه
ولازيدنك استبصارا هذا الفصل مشتمل علي تقرير المقدمة
الثانية التي اشرنا اليها في الفصل السابق وقد جعل ارتسام
الغيب في النفس الانسانية مشروطا بشرطين وجودي هو حصول
الاستعداد وعدمي هو زوال الحايل لان قابلية النفس انما تتم
بهذين الشرطين والفعل الصادر عن الفاعل التام انما يجب عند
وجود قابل قد تمت قابليته فاذن ارتسام الغيب في النفس
الانسانية واجب عند حصول هذين الشرطين لكن البحث عن هذين
الشرطين يستدعي تفصيلا فالشيخ نبه علي ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي
في عدة فصول تنبيه القوي النفسانية متجاذبة متنازعة
فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس واذا تجرد
الحس الباطن لعمله شغل عن الحس الظاهر ويكاد لا يرى ولا يسمع
وبالعكس واذا انجذب الحس الباطن الي الحس الظاهر امال العقل
آلته فانبتت دون حركتة الفكرية التي يفتقر فيها كثيرا الي آلته وعرض
ايضا شي اخر وهو ان النفس ايضا تنجذب الي جهة الحركة القوية
فتخلي عن افعالها التي لها بالاستبداد واذا استمكنت النفس عن
ضبط الحس الباطن تحت تصرفها خارت الحواس الظاهرة ايضا
ولم يتاد عنها الي النفس ما يعتد به الموعود في الفصل السابق
مبني علي مقدمات منها ما ذكره في هذا الفصل وهو ان اشتغال
النفس ببعض افاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الافاعيل

وهو

لي

قال الامام هو رفع وهم من يظن ان
النفس لا تدرك الجزئيات الا عند حصولها
بخلاف العقل فانه يعلمها ابدا وهم لا يمكن
الاخبار عن الغيب لاتصال النفس بالمبادي
وانتقاشها بما فيها اذ لا يرتسم الجزئيات فيها
الا بعد الوقوع فنبه الشيخ علي ان علمها
اياها معا وحاصل ابدا لكون النفوس عالمة
بذواتها التي هي علل الجزئيات ابدا ه

اي شغل تجرد الحس الباطن لعمله النفس
عن الحس الظاهر ه

وهو المراد بقوله القوي النفسانية متجاذبة متنازعة وتمثل بالغضب
والشهوة ثم بالحس الباطن والظاهر ولما كان تعلق المطلوب بالمثال
الاخير اكثر اعاده ليذكر احكامه وبدا باشتغال النفس بالحس الظاهر
عن الباطن بقوله فاذا انجذب الحس الباطن الي الحس الظاهر امال
العقل آلته اي جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في حركته
العقلية ميلا للعقل نحو الظاهر منبتا منقطعا دون تلك الحركة
المفتقرة الي الآلة وفي بعض النسخ امال العقل اليه اي امال ذلك
الانجذاب العقل اليه وفي بعض النسخ اضل العقل آلته اي اضله
في سلوكه سبيله بحركته تلك ثم قال وعرض ايضا شي اخر اي وعرض
مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه شي
اخر وهو تخليتها عن افعالها الخاصة يعني التعقل ثم ذكر احكام عكس
هذه الصورة وهو اشتغال النفس بالحس الباطن عن الظاهر
فقال واذا استمكنت النفس من ضبط الحس الباطن تحت تصرفها
خارت الحواس الظاهرة اي ضعفت يقال خار الحر والرجل اي ضعف
وانكسر وفي بعض النسخ حارت اي تحيرت في امرها والباقي ظاهر
تنبيه الحس المشترك هو لوح النفس الذي اذا تمكن منه صار
النقش في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس وبقيت
صورته هنيهة في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون
المتوهم وليحضر ذكرك ما قيل لك في امر القطر النازل خطا مستقيما
وفي انتقاش النقطة الجوالة محيط دايرة فاذا تمثلت الصورة
في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة سوا كان في ابتدا حال
ارتسامها فيه من المحسوس الخارج او بقائها مع المحسوس او
ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوعها فيه لا من قبل المحسوس ان
امكن هذه مقدمة اخرى وهي تذكير ما تقرر فيما مر من فصل
الحس المشترك وهو ان المرتسم فيه يكون مشاهدا ما دام مرتسما
فيه وللارتسام سبب لا محالة اما من خارج واما من داخل والذي
من خارج يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل
في الخيال عند مشاهدته في مكانه الاول وتارة يبقي مع بقا
السبب كبقاء صورته المنتقلة الي مكانه الثاني عند مشاهدته
في مكانه الثاني وتارة مع زوال السبب كبقاء صورته الكاينة
في مكانه الاول عند مشاهدته في مكانه الثاني وهذه الامور

لان المطلوب اثباتنا ادراك الشي قبل
وقوعه وهو متعلق بالبحث عن تشبح
الحس المقل عند الاتصال بالعالم العقلي
ه

هنيهة اي مدة يسيرة ه

الثلاثة ظاهرة الوجود فانه مشاهدة القطر النازل خطا لا تتم الا بها
واما الارتسام الذي يكون من سبب داخل فمحتاج الي ما يدل علي
وجوده كما سياتي ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده
اشارة قد يشاهد قوم من المرضي والممرورين صورا محسوسة
ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الي محسوس خارج فيكون انتقاشها اذن
من سبب باطن او سبب موثر في سبب باطن والحس المشترك قد
ينتقش ايضا من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما
كانت هي ايضا تنتقش ايضا في معدن التخيل والتوهم من لوح
الحس المشترك وقريبا مما يجري بين المرايا المتقابلة، يريد
اقامة الدلالة علي وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي
وتقريره ان الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضي مثلا
والذين غلبت المرة السوداء علي مزاجهم الاصلي ممن يعد من
الاصحاء ليست بمعدومة لان المعدوم لا يشاهد ولا بموجودة
في الخارج والا لشاهدها غيرهم فهي مرتسمة في قوة باطنة من
شانها ان ترتسم الصور المحسوسة فيها وهي المسماة بالحس المشترك
وارتسامها فيه ليس بسبب تادية الحواس الظاهرة فهو اذن
اما من سبب باطن يعني القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة
الخيال او من سبب موثر في سبب باطن يعني النفس التي تتادي
الصور منها بواسطة المتخيلة القابلة لتاثيرها الي الحس المشترك
علي ما سياتي واذا ثبت هذا ثبت ان الحس المشترك ينتقش من
الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي يتعلق
بها افعال هاتين القوتين فان المتخيلة اذا اخذت في التصرف فيها
ارتسم ما يتعلق تصرفها ذلك به من الصور في الحس المشترك كما
كانت هي ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس
المشترك اي ينتقش ما يتعلق بالخيال والوهم من تلك الصور او
لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحس المشترك من الخارج
وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة فهذا ما في الكتاب
وقول الفاضل الشارح تجويز مشاهدة ما لا يكون موجودا في
الخارج سفسطة معارض بمثله فان انكار مشاهدة المرضي
لتلك الصور ايضا سفسطة والقوانين العقلية كافية في الفرق
بين الصنفين **تنبيه** ثم ان الصارف عن هذا الانتقاش هو

معناه ان الصور كما تحصل في الحس المشترك من التخيل والتوهم كذلك قد تحصل الصور من الحس المشترك في المتخيلة والمتوهمة هـ

شاغلان حسي خارج يشغل لوح الحس المشترك بما يرسمه فيه عن
غيره كانه يبزه عن الخيال بزا او يغصبه عنه غصبا وعقلي باطن
او وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفا فيه بما يعنيه
فيشتغل بالاذعان له عن التسلط علي الحس المشترك فلا يتمكن
من النقش لان حركته ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة فاذا
سكن احد الشاغلين بقي شاغل واحد فربما عجز عن الضبط
فتسلط التخيل علي الحس المشترك فلوح فيه الصور محسوسة
مشاهدة، ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني
يجب ان يدوم ما دام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما
عن ذلك ولما لم يكن ذلك دايما علم ان هناك مانعا فنبه الشيخ
في هذا الفصل علي المانع وذكر انه ينقسم الي ما يمنع القابل
عن القبول وهو المانع الحسي فانه يشغل الحس المشترك بما يورد
عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني
وكانه يبزه عن المتخيلة بزا اي يسلبه عنه سلبا ويغصبه
غصبا والي ما يمنع الفاعل عن الفعل وهو العقل في الانسان
والوهم في ساير الحيوانات فانهما اذا اخذا في النظر في غير الصور
المحسوسة اجبرا التفكر او التخيل علي الحركة فيما يطلبانه وشغلا
عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التفكر او التخيل عن
الاعتمال والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما
من الامور المعقولة او الموهومة اما اذا سكن احد الشاغلين
علي ما سياتي فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع
التخيل الي فعله ولوح الصور في الحس المشترك مشاهدة
واعتراض الفاضل الشارح بان الصغير انما امكن ان يقبل الصور
الكثيرة من غير تشويش امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين
من الصور وانه لم يمكن استحال ان يكون الجزء الصغير من الدماغ
محلا للاشباح العظيمة مدفوع بعد ما مر بما ذكره في فصل مفرد
وهو ان التفات النفس الي احد الجانبين يمنعها عن الالتفات
الي الجانب الاخر **اشارة** النوم شاغل للحس الظاهر شغلا ظاهرا
وقد يشغل ذات النفس ايضا في الاصل بما تنجذب معه الي
جانب الطبيعة المستهضمة للغذاء المتصرفة فيه الطالبة للراحة
عن الحركات الاخر انجذابا قد دللت عليه فانها ان استبدت

قوله بما يرسمه فيه اي بالذي يرسمه الشاغل الخارجي في الحس المشترك هـ

قوله تابعة اي لحركة العقل او الوهم هـ

اي مما يتادي اليه من الحواس وما يتادي اليه من المتخيلة اذ التقدير انه يقبل الصور الكثيرة فيقبل الواحد والمتعدد ايضا هـ

اي في النمط الثالث في الجواب عن شك الامام علي ان الصورة الذهنية مساوية للصورة الخارجية وهو ان الانطباع جاز ان يكون في مادة العضو الذي هو الة الادراك او في قوة المدركة الحالة فيه الذي يحفظ لها في الصغر والكبر من حيث ذاتاها قوله بما ذكره الشيخ في فصل مفرد وهو قوله القوى النفسانية متجاذبة متنازعة وتوجيه الجواب ان يقال سلمنا ان الصغير يمكن ان يقبل الصور الكبيرة قوله امكن ان يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور قلنا لا نسلم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن التفات النفس الي احد الجانبين مانعا عن الالتفات الي الجانب الاخر لكنه مانع بما ذكره الشيخ هـ

بإعمال نفسها شغلت الطبيعة عن اعمالها شغلاً ما على ما نبهت عليه
فيكون من الصواب الطبيعي ان يكون للنفس انجذاب ما الى مظاهرة
الطبيعة شاغل على ان النوم اشبه بالمرض منه بالصحة واذا كان
كذلك كانت القوى المتخيلة الباطنة قوية السلطان ووجدت
الحس المشترك معطلاً فلوّحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فرئ
في المنام احوال في حكم المشاهدة « يريد ان يذكر الاحوال التي
يسكن فيها احد الشاغلين المذكورين او كلاهما وبدأ بالنوم فان
سكون الحس الظاهر الذي هو احد الشاغلين فيه ظاهر غني عن
الاستدلال وسكون الشاغل الثاني ايضاً يكون اكثرياً وذلك لان
الطبيعة في حال النوم تشتغل في اكثر الاحوال بالتصرف في الغذاء
وهضمه وتطلب الاستراحة عن ساير الحركات المقتضية للاعياء
فتنجذب النفس اليها لسببين احدهما ان النفس لو لم تنجذب
اليها بل اخذت في شانها لشايعتها الطبيعة على ما مرّ فاشتغلت
عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكنها مجبولة على تدبير البدن
فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة والثاني ان النوم بالمرض
اشبه منه بالصحة لانه حال تعرض للحيوان بسبب احتياجه
الى تدبير البدن باعداد الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس
في المرض تكون مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن
ولا تفرغ لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة فاذن الشاغلان
في النوم يسكنان وتبقى المتخيلة قوية السلطان والحس
المشترك غير ممنوع عن القبول فلوّحت الصور مشاهدة ولهذا
قلما يخلو النوم عن رؤيا اشاره واذا استولى على الاعضاء
الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب الى جهة المرض
وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلم
يستنكر ان تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور احد
الضابطين « معناه ظاهر وهذه الحالة اقل وجوداً لان المرض
الذي يكون بهذه الصفة يكون اقلّ الوجود ومع ذلك لا يكون
احد الشاغلين ساكناً تنبيه انه كلما كانت النفس اقوى قوة
كان انفعالها عن المحاذيات اقل وكان ضبطها للجانبين اشد
وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى
قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر

اي الحس الظاهر

فضلة

فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوة كان هذا المعنى فيها قوياً ثم
اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة وتصرفها
في مناسباتها اقوى « لما فرغ عن اثبات ارتسام الصور في
الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في
حالتي النوم واليقظة اراد ان ينتقل الى بيان كيفية ارتسامها
من السبب المؤثر في السبب الباطني فقدم لذلك مقدمة
مشتملة على ذكر خاصية للنفس وهي انها كلما كانت قوية لم
يمنعها اشتغالها بافعال بعض قواها كالشهوة عن افعال قوى
تقابلها كالغضب ولا اشتغالها بافعال بعض قواها عن افعالها
الخاصة بها وكلما كانت ضعيفة كان الامر بالعكس ولما كانت
القوة والضعف من الامور القابلة للشدة والضعف كانت
مراتب النفوس بحسبها غير متناهية قوله انه كلما كانت النفس
اقوى قوة كان انفعالها عن المحاكيات اقل وفي بعض النسخ
كان انفعالها عن المجاذبات اقل وهذه النسخة اقرب الى الصواب
وكانت الاولى تصحيف لها اما على الرواية الاولى فبيانه ان
المتخيلة انما تنتقل عن الاشياء الى ما يناسبها من غير توسط
والى ما لا يناسبها بتوسط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير وانفعال
النفس عن محاكيات المتخيلة يشغلها عن افعالها الخاصة بها
فذكر الشيخ ان النفس كلما كانت قوية في جوهرها كان انفعالها
عن المحاكاة قليلاً بحيث لا يعارضها المتخيلة في افعالها الخاصة
بها وكان ضبطها لكلا الفعلين اشد واما على الرواية الثانية
فمعناه ان النفس كلما كانت اقوى كان انفعالها عن المجاذبات
المختلفة المذكورة فيما مر كالشهوة والغضب والحواس الظاهرة
والباطنة اقل وكان ضبطها للجانبين اشد وكلما كانت اضعف
كان بالعكس وكذلك كلما كانت النفس اقوى كان اشتغالها بما
يشغلها عن فعل اخر اقل وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة
اكثر ثم اذا كانت مرتاضة كان تحفظها عن مضادات الرياضة
اي احترازها عما يبعدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة واقبالها
على ما يقربها اليها اقوى « تنبيه اذا قلت الشواغل الحسية
وبقيت شواغل اقل لم يبعد ان يكون للنفس فلتات تخلص عن
شغل التخيل الى جانب القدس فانتقش فيها نقش من الغيب

فساح الي عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك وهذا في حال النوم
اوفي حال مرض مايشغل الحس ويوهن التخيل فان التخيل قد يوهنه
المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آلته فيسرع
الي سكون ما وفراغ فتنجذب النفس الي الجانب الاعلي بسهولة
فاذا طرا علي النفس نقش انزعج التخيل اليه وتلقاه ايضا وذلك
اما لمنبه من هذا الطاري وحركة التخيل بعد استراحته او
وهنه فانه سريع الي مثل هذا التنبه واما لاستخدام النفس
النطقية له طبعا فانه من معاوني النفس عند امثال هذه
السوانح فاذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنه انتقش في
لوح الحس المشترك، يكون للنفس فلتات اي فرص تجدها النفس
فجاة وساع اي جري والتزحزح التباعد والمعني انه الشواغل
الحسية اذا قلت امكن انه تجد النفس فرصة اتصال بالعالم القدسي
بغتة تخلص فيها عن استعمال التخيل فيرتسم فيها شي من الغيب علي
وجه كلي ويتادي اثره الي التخيل فيصور التخيل في الحس المشترك
صورا جزيية مناسبة لذلك المرتسم العقلي وهذا انما يكون في احدي
حالتين احداهما النوم الشاغل للحس الظاهر والثانية المرض
الموهن للتخيل فان التخيل يوهنه اما المرض واما تحلل الته اعني
الروح المنصب في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية واذا وهن
التخيل سكن فتفرغ النفس عنه ويتصل بعالم القدس بسهولة
فان ورد علي النفس سانح غيبي تحرك التخيل اليه بسبب احد
امرين احدهما يعود الي التخيل وهو انه اذا استراح فزال كلاله
وكان الوارد امرا غريبا منبها تنبه له لكونه بالطبع سريع التنبه
للامور الغريبة وثانيهما يعود الي النفس وهو ان النفس تستعمل
التخيل بالطبع في جميع حركاته وافعاله فاذا قبله التخيل وكانت
الشواغل متباعدة بسبب النوم او المرض انتقش منه في لوح
الحس المشترك **اشارة** واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب
المتجاذبة لم يبعد ان يقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال
اليقظة فربما نزل الاثر الي الذكر فوقف هناك وربما استولي
الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا واغتصب الخيال لوح
الحس المشترك الي جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سيما
والنفس الناطقة مظاهرة له غير صارفة مثل ما قد يفعله

اي الخلاص عن الشواغل الحسية والتخيله فينهبط منه اثر الي النفس ه

فذلك الاثر ان كان ضعيفا يقف في الذكر ولا يصير مشاهدة كالهام الخاطر بالبال ه

التوم في المرضي والممرورين وهذا اولي واذا فعل هذا صار الاثر
مشاهدا مبصرا او هتافا او غير ذلك وربما تمكن مثالا موفور الهيئة
او كلاما محصل النظم وربما كان في اجل احوال الزينة، مثال
الاثر النازل الي الذكر الواقف هناك قول النبي صلي الله عليه وسلم
ان روح القدس نفث في روعي كذا وكذا ومثال استيلاء الاثر
والاشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يحكي عن
الانبيا عليهم السلام عن مشاهدة صور الملايكة واستماع كلامهم
وانما يفعل مثل هذا الفعل في المرضي والممرورين توهمهم الفاسد
وتخيلهم المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء والاخيار نفوسهم
القدسية الشريفة القوية فهذا اولي ولحق بالوجود من ذلك
وهذا الارتسام يكون مختلفا في الشدة والضعف فمنه ما يكون
بمشاهدة وجه او حجاب فقط ومنه ما يكون باستماع صوت
هاتف فقط يقال هتف به اي صاح ومنه ما يكون في الكمال
بمشاهدة مثال موفور الهيئة او استماع كلام محصل النظم ومنه
ما يكون في اجل احوال الرتبة وفي بعض النسخ في اجل احوال
الزينة وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع
كلامه من غير واسطة **تنبيه** ان القوة المتخيلة جبلت
محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة
التنقل من شي الي شبهه او الي ضده وبالجملة الي ما هو منه
بسبب وللتخصيص اسباب جزيية لا محالة وان لم نحصلها نحن
باعيانها ولو لم تكن هذه القوة علي هذه الجبلة لم يكن لنا ما
نستعين به في انتقالات الفكر مستليما للحدود الوسطي وما
يجري مجراها بوجه وفي تذكر امور منسية وفي مصالح اخري
فهذه القوة يزعجها كل سانح الي هذا الانتقال او تضبط وهذا
الضبط اما لقوة من معارضة النفس او لشدة جلا الصورة
المنتقشة فيها حتي يكون قبولها شديد الوضوح متمكن التمثل
وذلك صارف عن التلذذ والتردد ضابط للخيال في موقف
ما يلوح فيه بقوة وكما يفعل الحس ايضا ذلك محاكاة المتخيلة
للهيئة الادراكية محاكاتها الخيرات والفضايل بصور جميلة
ومحاكاتها الشرور والرذايل باضدادها ومحاكاتها للهيئة
المزاجية محاكاتها غلبة الصفرا بالالوان الصفر وغلبة السودا

وبالجملة الي ما هو منه احدهما من الامور المناسبة والمباينة ولا بد لذلك التنقل من سبب ولا نتقاله الي معين منها من اسباب اخر جزيية وان لم نعلم تلك الاسباب باعيانها ه

بالالوان السود قوله ما يستعين به في انتقالات الفكر مستنتجا للحدود الوسطى او مستليا للحدود الوسطى نسختان اظهرهما الاخيرة لان طلب الحد الاوسط لا يسمى استنتاجا انما الاستنتاج هو طلب النتيجة منه وما يجري مجرى الحدود الوسطى وهو الجزء المستثنى في القياسات الاستثنائية او ما يشبه الاوسط في الاستقراءات والتمثيلات والمصالح الاخرى الذي ذكرها هي ما يقتضيه التعقل والذكر من الامور الجزئية التي ينبغي ان تفعل او لا تفعل فهذه القوة اعني المتخيلة يزعجها اي يقلقها ويحركها بشدة كل سانح من خارج او باطن الى هذا الانتقال او تضبط اي الا ان تضبط وللضبط سببان احدهما قوة النفس المعارضة لذلك السانح فانها اذا اشتدت وقفت التخيل على ما تريده وتمنعه عن ان يتجاوز الى غيره كما يكون لاصحاب الرأي حال تفكرهم في امر يهمهم وثانيهما شدة ارتسام الصورة في الخيال فانه صارف للتخيل عن التلذذ اي الالتفات يمينا وشمالا وعن التردد اي الذهاب قداما ووراء كما يفعل الحس ايضا ذلك عند مشاهدة حال غريبة يبقى اثرها في الذهن مدة والسبب في ذلك ان القوى الجسمانية اذا اشتدت ادراكاتها تقاصرت عن الادراكات الضعيفة كما مر والغرض من ايراد هذا الفصل تمهيد مقدمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في الخيال من الامور القدسية حالتي النوم واليقظة الى تعبير وتاويل كما سياتي **اشارة** فالاثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والتذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن الصريح فلا يضبطه الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكياته وقد يكون قويا جدا وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش فترتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا وقد تكون النفس بها معنية فترتسم في الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض لك ذلك في هذه الاثار فقط بل وفيما تباشره من افكارك يقظان فربما انضبط فكرك في ذكرك وربما انفلت عنه الى اشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج الى ان تحلل بالعكس وتصير من السانح المضبوط الى

او طلب الجنس والفصل في التصورات ه

في العقل العلمي ه

في النمط السابع في الفصل الذي اوله زيادة تبصرة وهو الفصل الثالث منه بقوله تامل ان القوى القائمة بالابدان الى اخر الفصل ه

عنيت بحاجتك اعني بها عناية وانا بها معني على مفعول

السانح الذي يليه منتقلا عنه اليه وكذلك الى اخر فربما اقتنص ما اضله من مهمه الاول وربما انقطع عنه وانما يقتنصه بضرب من التحليل والتاويل **الاثار** الروحانية السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها او شدته وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة ضعيف لا يبقى له اثر يذكره ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن ان يرجع اليه وقوي تكون النفس عند تلقيه رابطة الجاش اي ثابتة شديدة القلب وتكون معنية بها فتحفظه ولا يزول عنها ثم ذكر ان هذه المراتب ليست لهذه الاثار فقط بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه ومنها ما ينتقل وينساه وينقسم الى ما يمكن ان يعود اليه بضرب من التحليل والى ما لا يمكن ذلك **ترتيب** فما كان من الاثر الذي فيه الكلام مضبوطا في الذكر حال يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا صراحا او حلما لا يحتاج الى تاويل او تعبير وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتواليه احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص والاوقات والعادات الوحي الى تاويل والحلم الى تعبير **الصراح** الخالص وانما يختلف التاويل والتعبير بحسب الاشخاص والاوقات والعادات لان الانتقال التخيلي لا يفتقر الى تناسب حقيقي انما يكفي فيه تناسب ظني او وهمي وذلك يختلف بالقياس الى كل شخص ويختلف ايضا بالقياس الى شخص واحد في وقتين او بحسب عادتين وباقي الفصل ظاهر وبه قد تم المقصود من الفصلين المتقدمين وتم الكلام في هذا المطلوب **اشارة** انه قد يستعين بعض الطبائع بافعال تعرض منها للحس حيرة وللخيال وقفة فتستعد القوة المتلقية للغيب تلقيا صالحا وقد وجه الوهم الى غرض بعينه فيتخصص بذلك قبوله مثل ما يؤثر عن قوم من الترك انهم اذا فزعوا الى كاهنهم في تقدمة معرفة فزع هو الى شد حثيث جدا فلا يزال يلهث فيه حتى يكاد يغشى عليه ثم ينطق بما يخيل اليه والمستمعة يضبطون ما يلفظه ضبطا حتى يبنوا عليه تدبيرا ومثل ما يشغل بعض من يستنطق في هذا المعنى بتامل شيء شفاف مرعش للبصر برجرجته او مدهش اياه بشفيفه ومثل ما يشغل بتامل اللطخ من سواد براق وباشياء

اي ترتيب الامور التي انتقل من كل منها الى الاخر ه

ما يتعلق باحوال الكهنة واهل العزائم

تترقرق وباشيا تموه فان جميع ذلك مما يشغل الحس بضرب من التحير وما
يحرك الخيال تحريكا محيرا كانه اجبار لا طبع وفي حيرتهما اهتبال فرصة
الخلسة المذكورة واكثر ما يؤثر هذا ففي طباع من هو بطباعه الى
الدهش اقرب ولقبول الاحاديث المختلطة اجدر كالبله والصبيان
وربما اعان على ذلك الاسهاب في الكلام المختلط والايهام بمسيس
الجن وكل ما فيه تحير وتدهيش واذا اشتد توكل الوهم بذلك به
الطلب لم يلبث ان يعرض ذلك الاتصال فتارة يكون لمحان الغيب ضربا
من ظن قوي وتارة يكون شبيها بخطاب من جني او هتاف من
غايب وتارة يكون مع تراءي شي للبصر مكافحة حتى يشاهد صورة
الغيب مشاهدة ؛ يو تراءي يروى والشد الحثيث العدو والمسرع
ولهث الكلب اذا اخرج لسانه من التعب او العطش وكذلك الرجل اذا
أعيى والرعش الرعدة وارعشه اي ارعده والرجرجة الاضطراب
والدهش التحير وادهشه اي حيره وترقرق اي تلالا ولمع وتموج
مور اي تموج موجا واهتبال الفرصة اغتنامها والاسهاب الاكثار
الكلام والمسيس المس يقال للذي به مس من حيوان ممسوس
والتوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير وفلان يكافح الامور اي
يباشرها بنفسه واما الاشياء التي ذكرها مما يشغل بتاملها من
يستنطق في تقدمة معرفة فالشي الشفاف المرعش للشي برجرجته
يكون كالبلور المضلع او الزجاجة المضلعة اذا ادير بحيال شعاع
الشمس او الشعلة القوية المستقيمة والمدهش للبصر بشفيفه
يكون كالبلور الصافي المستدير واما اللطخ من سواد براق فهو
لطخ باطن الابهام بالدهن وبالسواد المتشبث بالقدر حتى يصير
اسود براقا ويقابل به الشي المضي كالسراج فانه يحير الناظر اليه
والاشياء التي ترقرق كالزجاجة المدورة المملوة ماء الموضوعة
بحيال الشمس او الشعلة والاشياء التي تموه فكالماء الذي يتموج
شديدا في اناء او غيره لالحاح النفخ او الريح عليه او للغليان
الشديد وما يشبهه وباقي الكلام ظاهر والغرض من هذا الفصل
ايراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري
مجرى الامور الطبيعية تنبيه اعلم ان هذه الاشياء
ليس سبيل القول بها والشهادة لها انما هي ظنون امكانية صير
اليها من امور عقلية فقط وان كان ذلك امرا معتمدا لو كانت

اي مواجهة وفي الحديث اني لاكفحها وانا صائم اي اواجهها بالقبلة واما المعنى الذي ذكره الشارح فغيرمنا على ما لا يخفى هو

ولكنها

ولكنها تجارب بما ثبتت طلب اسبابها ومن السعادة المتفقة لمحبي هذه
الاستبصار ان تعرض لهم هذه الاحوال في انفسهم او يشاهدوها
مرارا متوالية في غيرهم حتى يكون ذلك تجربة في اثبات امر عجيب
له كون وصحة وداعيا الى طلب سببه فاذا اتضح جسمت الفائدة
به واطمانت النفس الى وجود تلك الاسباب وخضع الوهم فلم
يعارض العقل فيما يرباء يرباءه منها وذلك من اجسم الفوايد
واعظم المهمات ثم اني لو اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه
وفيما حكاه من صدقناه لطال الكلام ومن لم يصدق الجملة هان
عليه ايضا ان لا يصدق التفصيل ؛ يقال ربانة القوم ربا اي رقبتهم
وذلك اذا كنت لهم طليعة فوق شرف وهذه استعارة لطيفة للعقل
المطلع على الغيب بالقياس الى ساير القوى وباقي الفصل ظاهر

ما يتعلق بخوارق العادات

وهذا اخر كلامه في كيفية الاخبار عن الغيب تنبيه ولعلك
قد يبلغك عن العارفين اخبار تكاد تاتي بقلب العادة فتبادر الى

اي ما تاتي تلك الاخبار بخرق العادة هو

التكذيب وذلك مثل ان يقال ان عارفا استسقى للناس فسقوا
او استشفى لهم فشفوا او دعا عليهم فخسف بهم وزلزلوا او هلكوا
بوجه اخر او دعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان او السيل والطوفان
او خشع لبعضهم سبع او لم ينفر عنه طير او مثل ذلك مما لا ياخذ في طريق
الممتنع الصريح فتوقف ولا تعجل فان لامثال هذه اسبابا في اسرار
الطبيعة وربما يتاتى لي ان اقتص بعضها عليك ؛ ثم فرغ عن
بيان الايات الثلاثة المشهورة التي تنسب الى العارفين وغيرهم
من الاولياء اراد ان ينبه على اسباب ساير الافعال الموسومة

الاكتفا بالقوة اليسير والتمكن من الافعال الشاقة والاخبار عن الغيب هو

بخوارق العادة فذكرها في هذا الفصل وذكر اسبابها في الفصل الذي
يتلوه وانما قال تكاد تاتي بقلب العادة ولم يقل تاتي بقلب العادة
لان تلك الافعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة اياها
بخارقة للعادة انما هي خارقة بالقياس الى من لا يعرف تلك العلل
والموتان على وزن الطوفان موت يقع في البهائم اما الموتان
على وزن الحيوان فهو ما يقابل الحيوان من المقتنيات وهو غير

اي المال الذي لا حياة له هو

مناسب لهذا الموضع تذكرة وتنبيه اليس قد بان لك ان
النفس الناطقة ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع بل ضربا
من العلائق اخر وعلمت ان هيأة تمكن العقد منها وما يتبعه
قد يتادي الى بدنها مع مباينتها له بالجوهر حتى انه وهم المانى علي

جذع معروض فوق فضاء يفعل في ازلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع
على قرار ويشبه اوهام الناس تغير مزاج متدرج او دفعة او ابتدا امراض
او افراق منها فلا تستبعدن ان يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى
تاثيرها بدنها فتكون لقوتها كانها نفس ما للعالم وكما تؤثر بكيفية
مزاجية تكون قد اثرت بمبدا الجميع ما عددته اذ مباديها هذه

قيل امر مزاج مبدا الجميع ما عددته في هذا النمط

الكيفيات لا سيما في جرم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه لا سيما
وقد علمت انه ليس كل مسخن بحار ولا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن
ان يكون لبعض النفوس هذه القوة حتى يفعل في اجرام اخرى
ينفعل عنها انفعال بدنه ولا تستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة
الى قوى نفوس اخرى تنفعل فيها لا سيما اذا كانت شحذت ملكتها بقهر
قواها البدنية التي لها فتقهر شهوة او غضبا او خوفا من غيرها
التذكرة في هذا الفصل لسببين احدهما ان النفس الناطقة ليست
منطبعة في البدن انما هي قايمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير
تعلق التدبير والتصرف والآخر ان هيئة الاعتقادات المتمكنة
من النفس وما يشبهها كالظنون والتوهمات بل كالخوف والفزع قد
تتادى الى بدنها مع مباينة النفس بالجوهر للبدن وللهيآت به
الحاصلة فيه من تلك الهيآت النفسانية ومما يؤكد ذلك امران
احدهما ان توهم الماشي على جذع يزلقه اذا كان الجذع فوق
فضاء ولا يزلقه اذا كان على قرار من الارض والثاني ان توهم
الانسان قد تغير مزاجه اما على التدريج او بغتة فينبسط به
وجهه وينقبض ويحمر لونه ويصفر وقد يبلغ هذا التغيير جدا ياخذ
البدن الصحيح بسببه في مرض ويأخذ البدن المريض بسببه
في افراق اي برء وانتعاش يقال افرق المريض من مرضه افراقا
اي اقبل واما التنبيه فهو ان يعلم من هذا انه ليس ببعيد ان
يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تاثيرها عن بدنها الى ساير
الاجسام وتكون تلك النفس لفرط قوتها كانها نفس مدبرة لاكثر
اجسام العالم وكما تؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات
لها كذلك ايضا تؤثر في اجسام العالم بمبادي لجميع ما مر ذكره في
الفصل المتقدم اعني يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات هي مبادي
تلك الافعال خصوصا في جسم صار اولى به لمناسبة تخصه مع بدنه
كملاقاة اياه او اشفاق عليه فان توهم متوهم انه صدور مثل هذه

الافعال لا يجوز ان تصدر عن النفس الناطقة لظنه بان العلة لا تفيد
شيا لا يكون موجودا فيها اولها ولو كان للاثر فينبغي ان يتذكر انه
ليس كل مسخن بحار فان الشعاع مسخن وليس بحار ولا كل مبرد ببارد
فانه صورة الماء مبردة وليست بباردة انما البارد مادته القابلة
لتاثيرها فاذن لا يستنكر وجود نفس يكون لها هذه القوة حتى
تفعل في اجرام غير بدنها فعلها في بدنها وتنفعل باجرام غير
بدنها فتؤثر في قواها تاثيرها في قوى بدنها خصوصا اذا شحذت
ملكتها بقهر قواها البدنية اي حددت يقال شحذت السكين
اي حددته والمراد انها اذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر
قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرها بسهولة فهي تقتدر بحسب
تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها قال الفاضل
الشارح هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لان الحكم بكون الوهم
موثرا في البدن لا يوجب الحكم بان يكون للنفس التي هي اشرف
تاثير اعظم من تاثير الوهم وايضا التخيلات التي لاجلها يختلف حال
المزاج كالغضب والفرح جسمانية فالاستدلال بكون القوى
الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز ان يكون لبدن ما قوة
تقتضي هذه الافعال الغريبة اولى من الاستدلال بذلك على
تجويز ان يكون لنفس ما هذه القوة فاذن لا تعلق لهذا الاستدلال
بالنفس ولا بكونها مجردة فان كان المقصود ازالة الاستبعاد فقد
كان الحاصل انه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على
امتناعه وهذا القدر مغن عن هذا التطويل واقول قوله هذا
مبني على ظنه بالشيخ انه يقول ان النفس لا تدرك الجزئيات اصلا
وقد مر الكلام فيه لكن لما كان عند الشيخ ان التوهم والتخيل بل
والغضب والفرح ادراكات وهيآت تحدث في النفس بواسطة
الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطا وايضا هذا الفاضل
قد نسي في هذا الموضع قول الشيخ ان هذه الامور ليست ظنونا
امكانية ادت اليها امور عقلية انما هي تجارب لما ثبتت طلب
اسبابها والا لم يجز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوى المذكورة
اشارة هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي البدني
لما يفيده من هيئة نفسانية تصير للنفس الشخصية تشخصها
وقد تحصل لمزاج يحصل وقد تحصل بضرب من الكسب يجعل النفس

لاجل ان ذلك المزاج يفيد لبدنه هيئة نفسانية مناسبة لهذه المعاني

كالمجردة لشدة الذكاء كما يحصل لاولياء الله الابرار، ثما ثبت وجود
قوة لبعض النفوس الانسانية اعني القوة التي هي مبدا الافعال
الغريبة المذكورة وجب اسنادها الى علة تختص بذلك البعض من
النفوس فذكر الشيخ ان تلك العلة يجوز ان تكون عين ما يتشخص
به ذلك البعض من النوع ويجوز ان يكون امرا غيره اما حاصلا
بالكسب اولا بالكسب فان الاقسام هذه لاغير وتقرير كلامه ان
يقال هذه القوة ربما كانت للنفس بحسب المزاج الاصلي منسوبة
الى الهيئة النفسانية المستفادة من ذلك المزاج التي هي بعينها
التشخص التي تصير النفس معه نفسا شخصية وربما تحصل لمزاج
طار وربما تحصل بالكسب كما للاولياء، والفاضل الشارح ذكر ان
الشيخ انما احتاج الى اثبات علة لهذه الخصوصية لكون النفوس
البشرية عنده متساوية في النوع مع انه لم يذكر في شي من
كتبه على ذلك شبهة فضلا عن حجة والجواب انه وقوع النفوس
البشرية تحت حد نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في
النوع وذلك مع وضوحه مما ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة
من كتبه **اشارة** فالذي يقع له هذا في جبلة النفس ثم يكون خيرا
رشيدا مزكيا لنفسه فهو ذو معجزة من الانبياء او كرامة من
الاولياء ويزيده تزكيته لنفسه في هذا المعنى زيادة على مقتضى
جبلته فيبلغ المبلغ الاقصى والذي يقع له هذا ثم يكون شريرا
ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث وقد يكسر قدرة نفسه من
غلوايه في هذا المعنى فلا يلحق شاو الاذكياء فيه **اقول**
الغلواء الغلو والشاو الغاية والامد والمعنى ظاهر وهو دال على
ان الجبلة والكسب لا يجتمعان الا في جانب الخير فلذلك كان ذلك
الجانب ابعد من الوسط من الجانب الذي يقابله **اشارة**
الاصابة بالعين تكاد ان تكون من هذا القبيل والمبدا فيه حالة
نفسانية معجبة تؤثر نهكا في المتعجب منه بخاصيتها وانما يستبعد
هذا من يفرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقيا او مرسل جزء
او منفذ كيفية في واسطة ومن تامل ما اصلناه استسقط
هذا الشرط من درجة الاعتبار **اقول** النهك النقصان من المرض
وما يشبهه يقال نهك فلان اي دنف وضني ونهكته الحمى اي
اضنته ومن يفرض اي يوجب وانما قال الاصابة بالعين تكاد ان

تكون

اي هذا الاستعداد الذي يصدر عنه امور غريبة ه

انه كان خيرا رشيدا مزكيا لنفسه بالطاعة والخير فهو النبي ان ادعى النبوة واظهر المعجزة بالتحدي والا فهو الولي وان كان شريرا ويستعمله في الشر فهو الساحر الخبيث ه

اي من الاستعداد المذكور ه

الذي يؤكد القول بوجود النفوس الشريرة التي لها تلك القوة الاصابة بالعين ... هم

حتى زعم انه في اصابة العين يخرج من قلب العاين نفس يتصل بالمعين وفي جذب المغناطيس الحديد انه يخرج منه خيوط لطيفة تتصل بالحديد فيجذبه ه

منه تاثير الاوهام والنفوس في نفس الحالات وحدوث الانفعالات ه

تكون من هذا القبيل ولم يجزم بكونها من هذا القبيل لانها مالم يجزم
بوجوده بل هي وامثالها من الامور الظنية والتاثير في الاجسام
بالملاقاة كتسخين النار القدر مثلا ومنه جذب المغناطيس
الحديد وبارسال الجزء كتبريد الارض والماء ما يعلوهما من الهوا
وبانفاذ الكيفية في الواسطة كتسخين النار الماء الذي في القدر
بل كانارة الشمس سطح الارض على مقتضى الراي العامي **تنبيه**
ان الامور الغريبة تنبعث في عالم الطبيعة من مبادي ثلاثة احدها
الهيئة النفسانية المذكورة وثانيها خواص الاجسام العنصرية
مثل جذب المغناطيس للحديد بقوة تخصه وثالثها قوى سماوية
بينها وبين امزجة اجسام ارضية مخصوصة بهيئات وضعية
او بينها وبين قوى نفوس ارضية مخصوصة باحوال فعلية
او انفعالية مناسبة تستتبع حدوث اثار غريبة والسحر من
قبيل القسم الاول بل المعجزات والكرامات والنيرنجيات من قبيل
القسم الثاني والطلسمات من قبيل القسم الثالث **اقول** لما
فرغ عن ذكر السبب لجميع الافعال الغريبة المنسوبة الى الاشخاص
الانسانية حاول ان يبين السبب لساير الحوادث الغريبة الحادثة
في هذا العالم فجعلها بحسب اسبابها محصورة في ثلاثة اقسام
قسم يكون مبداوه النفوس على ما مر وقسم يكون مبداوه
الاجسام السفلية وقسم يكون مبداوه الاجرام السماوية وهي
وحدها لا تكون سببا لحادث ارضي مالم ينضم اليها قابل مستعد
ارضي وما في الكتاب ظاهر والفاضل الشارح جعل القسم
المنسوب الى الاجسام العنصرية باسرها نيرنجات وعد جذب
المغناطيس الحديد في جملتها وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ
لانه نسب النيرنجيات وجذب المغناطيس معا الى ذلك القسم ولم
يذكر ان ذلك القسم نيرنجات وكذلك في الطلسمات **نصيحة**
اياك ان تكون تكيسك وتبرؤك عن العامة هو ان تنبري منكرا
لكل شي فذلك طيش وعجز وليس الخرق في تكذيبك ما لم يستبن
لك بعد جليته دون الخرق في تصديقك بما لم يقم بين يديك
بينته بل عليك الاعتصام بحبل التوقف وان ازعجك استنكار
ما يوعاه سمعك مالم تتبرهن استحالته لك فالصواب لك ان
تسرح امثال ذلك الى بقعة الامكان مالم يذدك عنها قائم البرهان

فان الراي العامي هو ان انارة الشمس سطح الارض بسبب فيضان الشعاع منها اليه والحق انه ليس كذلك بل محاذاة سطح الارض للشمس وعدم الحايل الكثيف يقتضي حدوث النور على سطح الارض لافيضانه منها ه

واحوالها التركيبية مثل احداث الجو التي الثلوج والامطار ومثل التركيبات المناسبة المفيدة للحركات العجيبة لجر الاثقال واصعاد المياه والصور الرقاصة والزمارة والادوار الدايمة ه

من الصور والاشكال المختلفة المناسبة لمطلوب مطلوب كما هو المشهور عند اصحاب الطلسمات ه

كما يفعل اصحاب السيميا من الرياضات والتبخيرات والحركات والنقوش والكلمات او الفعالية كما يفعل اصحاب العزايم من تعذيب الحيوانات بالقيد والضرب والتجويع وغير ذلك مما يناسب اغراضهم ه

في نسخة المتن الرعندي تكيسك وتبرزك

واعلم ان في الطبيعة عجايب وللقوي العالية الفعالة وللقوي
السافلة المنفعلة اجتماعات علي غرايب، اقول ابنريه له اي
اعترض له واقبل قبله والطيش النزق والخفة والخرق ما يقابل
الرفق وسرحت الماشية اي انفشتها واهملتها وذادا اي طرد والغرض ضـ
من هذه النصيحة النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون
انكار ما لا يحيطون به علما حكمةً وفلسفة والتنبيه علي ان انكار
احد طرفي الممكن من غير حجة ليس الي الحق اقرب من الاقرار
بطرفه الاخر من غير بينة بل الواجب في مثل هذا المقام التوقف
ثم ختم الفصل بان وجود العجايب في عالم الطبيعة ليس بعجيب
وصدور الغرايب عن الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس
بغريب **خاتمة ووصية** ايها الاخ اني قد محضت لك
في هذه الاشارات عن زبدة الحق والقمتك قفي الحكم في لطايف
الكلم فصنه عن المبتذلين والجاهلين ومن لم يرزق الفطنة
الوقادة والدربة والعادة وكان صغاه مع الفاغة او كان
من ملحدة هولاء المتفلسفة ومن همجهم فان وجدت من
تثق بنقاء سريرته واستقامة سيرته وبتوقفه عما يتسرع اليه
الوسواس وبنظره الي الحق بعين الرضا والصدق فآته ما يسالك
منه مدرجا مجزا مفرقا تستفرس مما تسلفه لما يستقبله وعاهده
بالله وبايمان لا مخارج لها ليجري فيما توتيه مجراك متاسيا بك
فان اذعت هذا العلم او اضعته فالله بيني وبينك وكفي بالله
وكيلا، اقول يقال مخضت اللبن لآخذ زبده والزبد زبد اللبن
والزبدة اخص منه والقفي والقفية الشي الذي يوثر به
الضيف وابتذال الثوب امتهانه وترك صيانته والوقادة المشتعلة
بسرعة والدربة العادة والجراة علي الحرب وكل امر وصغاه
ميله والفاغة من الناس الكثير المختلطون والملحد في الدين اي
حاد عنه وعدل والهمج جمع همجة وهي ذباب صغير تسقط علي
وجوه الغنم والحمير واعينها ويقال للرعاع من الناس الحمقي انما هم
همج وثق يثق بالكسر فيهما ويتسرع اي يتبادر والوسوسة
حديث النفس والاسم منها الوسواس ودرجه الي كذا اي ادناه
منه علي التدريج والاستفراس طلب الفراسة واسلفت اي اعطيت
فيما تقدم وتاسي به اي تعزي به واذاع الخبر اي افشاه واعلم

ان

ان العقلا اذا اعتبر عقايدهم بالقياس الي المعارف الحقيقية والعلوم
اليقينية كانوا اما معتقدين لها واما معتقدين لاضدادها
واما خالين عنها غير مستعدين لاحدهما وكل واحد من المعتقدين
لها ولاضدادها اما ان يكونوا جازمين او مقلدين فهذه خمس
فرق والمعتقدون للحقايق الجازمون يفترقون الي واصلين
وطالبين والطالبون الي طالبين يعرفون قدرها وطالبين لا يعرفون
قدرها والواصلون مستغنون عن التعلم فيبقي ههنا ست فرق
والشيخ امر في هذا الفصل بصيانتها عن خمس فرق منهم اولهم
الطالبون الذين لا يعرفون قدرها وهم المبتذلون والثاني
المعتقدون لاضدادها وهم الجاهلون والثالث الخالون عن
الطرفين وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة والعادة
والرابع المقلدون لاضدادها وهم الذين صغاهم مع الفاغة
والخامس المقلدون لها وهم ملحدة هولاء المتفلسفة وهمجهم
واما الفرقة الباقية وهم الطالبون الذين يعرفون قدرها فقد
امر بامتحانهم باربعة امور اثنان راجعان اليهم في انفسهم احدهما بالقياس
الي عقولهم النظرية وهو الوثوق بنقاء سريرتهم والثاني الي
عقولهم العملية وهو الوثوق باستقامة سيرتهم واثنان راجعان
اليهم بالقياس الي مطالبهم احدهما بالقياس الي الطرف المناقض
للحق وهو تحرزهم عن مزال الاقدام وتوقفهم عما يتسرع اليه
الوسواس وثانيهما بالقياس الي طرف الحق وهو نظرهم الي الحق
بعين الرضا والصدق ثم امر بعد وجود هذه الشرايط بالاحتياط
البالغ عقلا وشرعا حسب ما ذكره وختم به وصيته وهو اخر فصول
الكتاب فهذا ما تيسر لي من حل مشكلات كتاب الاشارات والتنبيهات
مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذر الحال
وتراكم الاشغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الاقوال
وانا اتوقع ممن يقع اليه كتابي هذا ان يصلح ما
يعثر عليه من الخلل والفساد بعد ان ينظر
فيه بعين الرضا ويجنب طريق العناد
والله ولي السداد والرشاد
ومنه المبداء واليه
المعاد تم

م

قد طالعته من النمط الثامن الي اخر الكتاب والمذكور
المحرر من ههنا الي الاخر هو الغرض الكلي من هذا
التاليف الزاهر وانا العبد الي الله ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الوزراء بالراغب اوان
الولاية بايالة الشهباء سنة سبعين
ومائة والف

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وكفى عبده ١٧٥